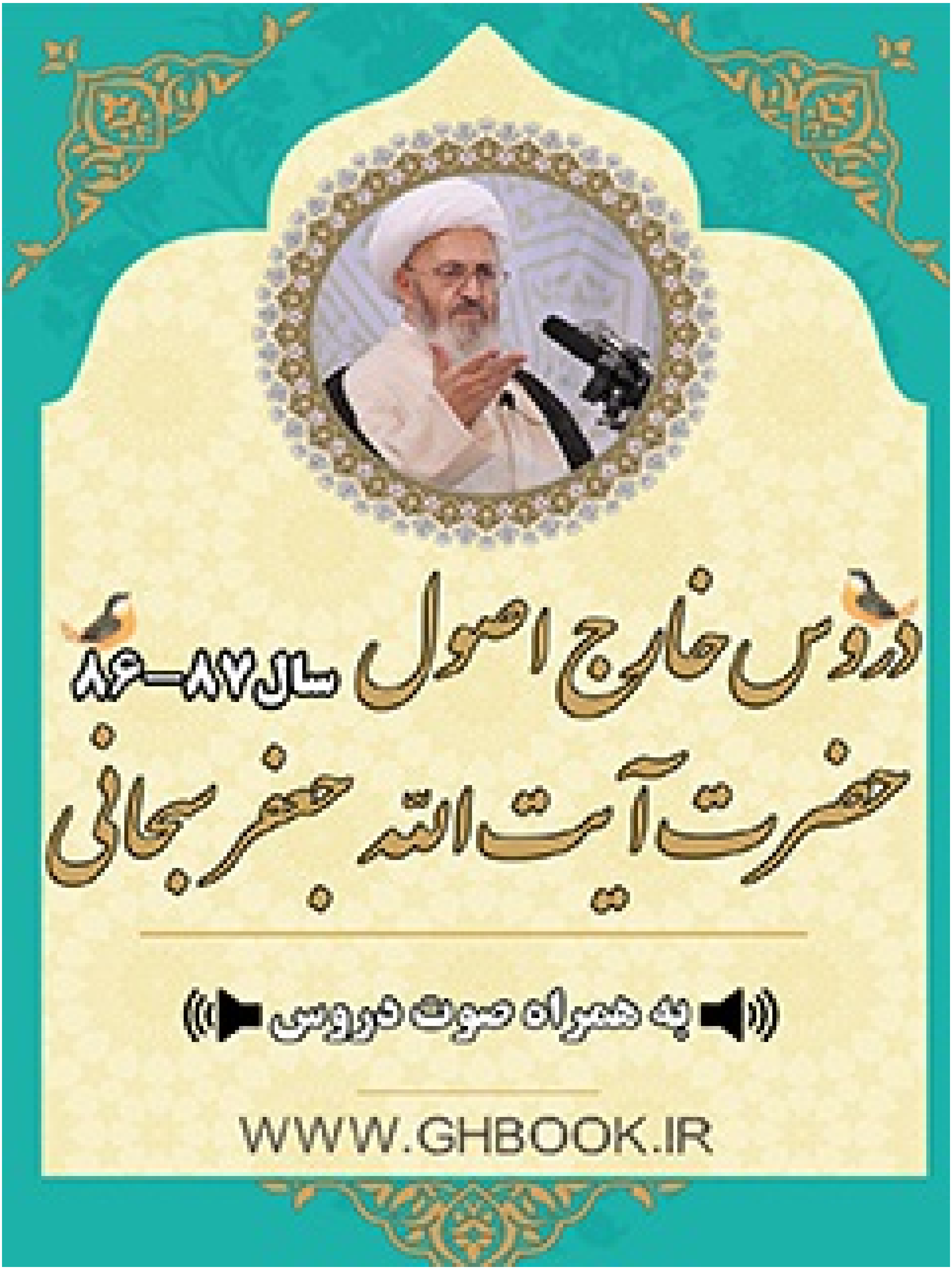

دروس خارج اصول
سال ۸۷-۸۶
حضرت آیت الله جعفر سبحانی
به همراه صوت دروس
WWW.GHBOOK.IR

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۷-۸۶

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۸۷-۸۶

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج فقه آیت الله سبحانی ۸۷-۸۶ سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی - ۸۶/۰۷/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۶/۰۷/۳۰

بسم الله الرحم الرحیم

چنانچه قبلاّ بیان شد، «شرط» بر سه قسم است

۱) شرط المأمور به

۲) شرط التکلیف

۳) شرط الوضع است و مراد از وضع هم صحت و فسا است، و هر کدام این سه قسم خود بر سه قسم بود، مثلاً : شرط «مأمور به» گاهی مقدم بود، مانند: غسل وضو ، گاهی مقارن بود، مانند: سترو استقبال، گاهی متأخر بود، مانند: غسل زن مستحاضه بعد از صوم، اگر بگوییم اغسال لیالیه قید صوم است، یعنی کانه مولا فرمود: (ایها المستحاضه، صم متقیداً بالاغسال الیلیه). شرط تکلیف نیز بر سه قسم بود، گاهی شرط تکلیف متقدم بود، مثل اینکه مولا بفرماید: «اذا جائک زیدُ الیوم یجب علیک اکرامه غداً»، در اینجا «شرط» متقدم است که مجیء باشد، اما «وجوب» متأخر است، یعنی غد وفرداست، کلمه ی« غداً» قید

است برای «یجب». گاهی شرط تکلیف مقارن بود، مانند: بلوغ و عقل. گاهی شرط متأخر بود، مثل اینکه مولا بفرماید: «ایها المستطیع فی اشهر الحج یجب علیک الحج» در حالی که وجوب آمده و الآن است، ولی شرطش این است که انسان وقوفین را هم درک کند والا حجش درست نیست.

ما تا کنون دو قسم را (باقسامه الثلاثه) خواندیم و مشکل را حل کردیم ، مشکل این بود که می گفتند «الشرط جزء للعله التامه والعلّه التامه یجب أن یکون مقارنةً للمعلول»،پس شرط چگونه در اینجا سه قسم است، (متقدم، مقارن و متأخر؟

ص: ۱

قسم اول را این گونه جواب دادیم که شرط در اینجا غیر از شرط فلسفی است، به عبارت دیگر: این قاعد که گفته اند «الشرط جزء للعله التامه والعلّه التامه یجب أن یکون مقارنةً للمعلول» در شرط فلسفی گفته اند، نه در شرط فقهی واصطلاحی، یعنی در شرط فلسفی شرط حتماً باید مقارن علت باشد، ولی در اینجا شرط به معنای شرط فلسفی نیست، بلکه شرط عبارت است از:« ما کان مکملاً لفاعلیه الفاعل و قابلیه القابل» شرط در اینجا به معنای تقید داخل است، قید خارج. فلذا این ممکن است مقدم باشد، ممکن است مؤخر باشد و ممکن هم است که مقارن باشد، و به عبارت دیگر: «المأمور به علی قسمین: الف) دفعیٌ

ب) تدریجیٌ»، این تدریجی است؛ بنابراین؛ در اولی مشکل را حل کردیم، اما به شرط اینکه اصطلاح فلسفی را از اصطلاح اصولی جدا کنیم.

قسم دوم را که شرط تکلیف بود، ما در این «قسم» مسئله را دو مرحله کردیم، در مرحله ی اول که شرط التکلیف بود، گفتیم: اگر مقصود شما از تکلیف همان انشاء باشد، انشاء امر اعتباری است و امر اعتباری تابع اعتبار معتبر است «الانشاء امر اعتباری والاعتبار یتبع کیفیه اعتبار المعتبر»، معتبر گاهی ممکن است مقدم را شرط کند، گاهی ممکن است مؤخّر را شرط کند و گاهی مقارن را؛ اعتبار تابع بازی گری معتبر است تا چه رقم این سفره را پهن کند، گاهی ممکن است برای ایجاب اعتباری چیزی مقدم را شرط می کند؛ گاهی مقارن را و گاهی مؤخّر را.

اما اگر مراد شما از تکلیف، «الاراده التکوینیه المنقدحه فی نفس المکلّف» باشد،یعنی معنای شرط این است که در حصول اراده در انسان مؤثر است، اراده هم امر اعتباری و قرار دادی نیست بلکه امر واقعی است، مانند: آتش که علت حدوث اراده هست، حتماً باید مقارن با اراده باشد، چون اراده را موجود می کند. گفتیم: شرط عبارت است از علم به مصلحت، علت حصول اراده آن صور ذهنیه هست به نام علم به مصلحت، یا علم به حیات مکلّف. مثلاً ـ علم دارم بر اینکه اکرام زید در فردا(غداً) مصلحت دارد ، فردا این علم سبب می شود که اراده ی در نفس حاصل شود و پشت سرش هم ایجاب اعتباری بیاید، اول اراده ی تکوینی در نفس حاصل می شود، آنگاه به دنبالش ایجاب اعتباری پیدا می شود.

ص: ۲

اما این اراده ی« تکوینه» علتی دارد که همراه با اراده هست، آن علت عبارت است از: علمی به مصلحت، یا علم به حیات مکلّف، یعنی می دانم که مکلّف در ایام وقوفین زنده هست، چون علم دارم، این «علم» سبب می شود که حالاـ هم اراده ی تکوینی حاصل بشود و به دنبالش هم ایجاب اعتباری. پس در این دو مرحله مشکل را حل کردیم.

«إنّما الکلام فی القسم الثالث»، در قسم ثالث می خواهم اصطلاح را عوض کنیم. آقایان غالباً در قسم ثالث به جای شرط، کلمه ی«سبب» را به کار می برند، یعنی چیزی که نسبت به صحت و فساد مدخلیت دارد، به او می گویند: سبب. این همان شرط است، منتها اسمش را عوض کردند؛ این قسم(قسم سوم) نیز بر سه قسم است:

۱) گاهی «سبب» مقدم است، مثل اینکه من وصیت می کنم بعد از مرگ من، این قالی مال زید باشد، به این می گویند: وصیت تملیکیّه، «سبب» الآن و حالا است در حالی که ملکیت بعداً حاصل می شود، یعنی ملکیت هنگامی حاصل می شود که« موصی له» قبول کند.در اینجا اشکال این است که «السبب مقدم اعنی الایصاء والمسبب (التملیک) مؤخّرٌ لأنّه مشروطٌ بقبول الموصی له».

۲) گاهی «سبب» مقارن است، مانند: عقد بیع، مثلاًـ من همین الآن به کسی پول می دهم و قالی او را می خرم، اینجا سبب مقارن با مسبب(ملکیت) است، به این معنا که «عقد» سبب، ملکیت مسبب است «العقد سبب و الملکیه مسبب».

۳) گاهی عکس اول است، یعنی «مسبب» مقدّم است، اما سببش بعداً می آید. جناب عروه بارقی گوسفند رسول اکرم (ص) را (فضولةّ) فروخت ملکیت حاصل شد، یعنی ملکیت پول برای رسول اکرم (ص) حاصل شد و حال اینکه سببش (که اجازه ی رسول خداباشد) بعداً حاصل شد.به این معنا که عروه نزد حضرت آمد و جریان را صحبت کرد، آنگاه حضرت فرمود: «بارک الله فی صفقه یمنیک» اینجا «مسبب» متقدم است، وحال آنکه سببش (که اجازه ی رسول خدا باشد) متأخّر است.شما از این مثال می توانید یک قانون کلی را استفاده کنید و بگوید: هر بیع فضولی (چنانچه قائل شدیم که در بیع فضولی ملکیت برای مشتری قبل الاجازه حاصل است) از قبیل «مسبب» متقدم و سبب متأخر است، می باشد. فرض کنید کسی گوسفند دیگری را بدون اطلاـع او (فضولةّ) فروخت، اگر بگوییم: قبل از مالک اصلی، ملکیت گوسفند برای مشتری حاصل شده، یعنی فعلاً مشتری مالک این گوسفند است و همه چیز این گوسفند مال مشتری است، دراینجا مسبب، یعنی«ملکیت» قبل است و حال اینکه سببش (که اجازه ی مالک باشد) بعداً می آید، «در فقه» به این می گویند: «الکشف الحقیقی»، البته در مقابل کشف حقیقی، کشف حکمی داریم، علاوه براین، قول، قول به نقل نیز داریم، به این معنا که اگر گفتیم: «الاجازه ناقلهٌ» اصلاً اشکالی وارد نیست. چرا؟ چون معنایش این است که هرگز مشتری مالک غنم نیست، وقتی مالک غنم ومبیع می شود که مالک بگوید: أجزت. در اینجا سبب و مسبب هر دو متقارنان است. اما اگر گفتیم: « الملکیه متقدمه و السبب متأخر» . به عبارت دیگر: اگر اجازه را کاشفه گرفتیم «یکشف کشفاً حقیقیاً من ملک المشتری للغنم و لفوائده و عواده»این جا از قبیل مسبب مقدم است، سبب مؤخر، می باشد. در اینجا چه کنیم و مشکل را چگونه حل می کنیم؟ قسم سوم این است که گاهی سبب مقدم است ومسبب مؤخر، مانند: ایصاء. گاهی سبب و مسبب هردو مقارن است، مانند: بیع، و گاهی مسبب متقدم است، اما سببش متأخر می باشد، مانند: بیع فضولی «اذا قلنا بان الاجازه کاشفه کشفاً حقیقیاً عن ملک المشتری».

آیه الله سبحانی: من فکر می کنم که می توان همان جوابی را که در امر دوم گفتیم، در اینجا نیز بگوییم، منتها با یک مشکلی روبرو می شویم؛ جوابی که در امر دوم گفتیم،این بود که سببیت و مسببیت در اینجا سببیت و مسببیت تکوینی و حقیقی نیست، بلکه از قبیل سببیت و مسببیت اعتباری «الامور الاعتباریه خفیفه المؤنه». اگر احیاناً گفته شده است که مسبب و سبب حتماً باید در کنار هم باشد، آن در سبب و مسبب تکوینی است، مانند: آتش نسبت به حرارت. اما اگر سببیت و مسببیّت جنبه ی حقیقی ندارد، بلکه جنبه ی قرار دادی و اعتباری دارد، چه اشکالی دارد که سبب متقدم باشد، مانند: ایصاء که سبب است، مسببش هم ملکیت است که بعداً حاصل می شود،یعنی «عند قبول الموصی له». یا سبب مقارن باشد، البته مقارن واضح وروشن است و نیازی به بحث ندارد، یا «مسبب» مقدم باشد، سبب مؤخر.مانند: بیع فضولی؟

بنابراین؛ اگر همان جواب قسم دوم را در اینجا هم پیاده کردیم، آنوقت از جواب آخوند و آقای نائینی راحت می شویم و نیازی به آنها پیدا نمی کنیم.

هرچند این جواب، جواب خوبی است، اما یک مشکلی دارد که باید حل شود. غالباً این جواب را می گویند، اما اشکالش را عنایت نمی کنند، همه می گویند که این سبب و مسبب اعتباری است، یعنی حقیقت ندارد وچون اعتباری است فلذا گاهی سبب مقدم می شود، گاهی مسبب مقدم می شود و گاهی مقارن هم هستند، این جواب،جواب خوبی است ولی یک مشکلی دارد.

مشکلش این است که درست است براینکه امور اعتباری خفیفه المؤنه است، ولی امور اعتباری دو تا شرط دارد:

۱) «ان یترتب علیه الأثر» اگر چیزی را اعتبار کردی، باید اثر بر آن مترتّب بشودو الا لغو است

مثلاّ اگر اعتبار کردیم که فاصله ی صحن حضرت معصومه(علیها السلام) با آخرین بخش از مناره ی حضرت معصومه، فلان مقدار است، این چه اثری دارد؟ اثر ندارد. آقایان می گویند: اغوال و انیاب از امور اعتباری است،غولی نیست تا نیش داشته باشد انیاب جمع ناب است، ناب به معنای نیش است، این فایده ندارد در دنیا غولی نداریم تا نیشی داشته باشد. بنابراین؛ امور اعتباری باید دارای اثر باشد، مانند: ملکیت، اجاره ورهن «کالملکیه و الاجاره والبیع و الرهن».

۲) وقتی امر اعتباری را اعتبار کردیم، نباید خلافش را هم اعتبار کنیم والاّ تناقض می شود، هر چند تناقض در اعتبار ممکن است، ولی سبب می شود که اعتبار اول را از ارزش بیندازد. فلذا در ما نحن فیه اگر بخواهیم اشکال را با امور اعتباری حل کنیم، اشکال دومی پیدا می شود و آن ا ینکه تناقض در اعتبار لازم می آید؛ چطور؟ بیانش این است که در سومی مولا فرمود: «الا ـ ان تکون تجاره عن تراض» یعنی تجارت ناشی از تراضی سبب ملکیت می شود، پس دو چیز را اینجا اعتبار کرده:الف) تجاره باید باشد

ب) این تجارت باید ناشی از رضایت طرفین باشد. اگر مولا این دو رکن را اعتبار کرده، دیگر نمی توانیم به کشف حقیقی قائل شویم، چون کشف حقیقی می گوید که ملکیت برای مشتری از اول بیع فضولی است و حال اینکه تراضی از اول بیع نیست، بلکه در آینده(هنگام آمدن اجازه) حاصل می شود،فلذا شما خلاف اعتبار عمل کردید، البته ما نمی گویم که این ممکن نیست، ممکن است؛ و لکن خلاف قاعده عقلاء عمل کردید، پس امر اعتباری دارای دو شرط است

۱) ان یکون الامر اعتباری ذا اثر»

۲) أن لا یکون تناقضاً فی الاعتبار».مولا روی منبر قرار گرفت و فرمود: «لا تأکلوا اموالکم بالباطل الا ان تکون تجارةً عن تراض» یعنی سبب «ملکیت» دو چیز است: الف) تجارت

ب) تراضی طرفین معامله

این امر اعتباری است؛ اگر این را اعتبار کردیم، آنگاه در فضولی حق نداریم که بگوییم: «ملکیت» مقدم است، یعنی مشتری مالك غنم است، چرا حق نداریم این را بگوییم؟ چون اگر بگوییم مشتری مالك است، خلاف اعتبار عمل کردیم، یعنی تجارت است؛ اما تراضی نیست بلکه باید صبر کنیم تا تراضی حاصل بشود، اگر تراضی آمد، دیگر کشف معنا ندارد؛ بلکه حتماً باید رضایت ناقل باشد نه کاشف.

مثال۲: زن مستحاضه باید شب غسل کند تا صوم امروزش صحیح بشود، کسانی که می گویند: الآن صوم این زن صحیح است، نمی توانند بگویند، چرا؟ چون شرط کردند که صحت صوم مشروط بر غسل لیالی است؛ یعنی تا غسل لیالی را انجام نداده وتا شرط نیامده است ، نمی توانیم بگوییم: الآن صومش صحیح است، چون اگر بگوییم الآن صومش صحیح است؛ این خلاف اعتبار اول است. در اعتبار اول شرط صحت صوم، غسل اللیالی بود، یعنی تا غسل لیالی انجام نداده است، حکم به صحتش نمی کنیم، با وجود این اعتبار اگر بگوییم: همین الآن صوم این زن صحیح است هر چند هنوز غسل لیالی را انجام نداده است، این تناقض در اعتبار است. چرا؟ چون گاهی می گویید: باید غسل کند تا حکم به صحت صومش کنیم. و گاهی می گویید: هرچند غسل نکرده، حالا صحیح است. این حرف تناقض با اول دارد. چرا؟ چون گاهی می گویید: باید غسل کند تا حکم به صحت کنیم؛ گاهی می گویید: اگر غسل هم نکرده باز هم صحیح است.

در بیع فضولی نیز گرفتار تناقض می شویم؛ چرا؟ چون از یکطرف می گویید که «ملکیت» دو چیز می خواهد

۱) تجارت

۲) تراضی . ولی اگر بگویید: ملکیت قبلاً- حاصل شده است، رضایت بعداً، معنایش این است که اگر رضایت هم نباشد، ملکیت حاصل شده، فلذا هم رضایت باشد هم نباشد، این تناقض است.

از طرف دیگر می گویید: تجارت و تراضی هر دو با هم باشد. از طرف دیگر می گویید که:«تجارت» به تنهایی تولید ملکیت می کند هرچند رضایت بعداً بیاید. گر چه فقها و راوایات، کشف را می گویید. ولی این اشکال را دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

القسم الثالث: بحث ما هنوز در قسم ثالث است که شرایط وضع بود. در آنجا که «شرط» مقارن با عقد بود، جای بحث نیست. اگر شرط متقدم باشد، ملکیت متأخر. این هم خیلی مشکلی ندارد ، مشکل در عکس است، یعنی در جای که ملکیت حالا باشد، شرطش متأخر باشد، مانند: بیع فضولی. در بیع فضولی اگر بگوییم: ملکیت برای مشتری از زمان عقد حاصل است؛ یعنی مشتری مالک است هرچند مالک تا کنون اجازه نداده است؛ همین الآن ملکیت است بشرط اینکه فردا اجازه بدهد.

ما گفتیم که این اشکالی عقلی ندارد و محال عقلی نیست، چرا؟ چون مسئله یک مسئله ی اعتباری است، اشکالش این است که این تناقض در اعتبارست؛ به این معنا که از یک طرف قانونگذار تراضی را اعتبار کند، از طرف دیگر هم بفرماید: در بیع فضولی هرچند رضایت مقارن نباشد، ملکیت است؛ یعنی اگر رضایت بعداّ هم بیاید، کافی است فلذا این دو اعتبار متناقض است.

ص: ۷

ما از این اشکال جواب تهیه کردیم (البته ریشه ی جواب از آقای حجت است، صاحب مدرسه ی حجتیه است، منتها من آن را پرورش داده ام و پرورشش از من است) و آن این است که ما معتقد به کشف حقیقی هستیم اما نه کشف حقیقی شیخ در متاجر، یعنی بین این دو کشف حقیقی فرق است، در کشف حقیقی شیخ، تناقض در قانون است، از آن طرف بگوید: تقارن؛ از این طرف بگوید: اجازه هنوز نیامده ملکیت برای مشتری بدون رضایت مالک حاصل است هر چند اجازه بعداً بیاید. ولی ما می گوییم فرض کنید که «زید» دیروز غنم مالک را به عمرو فروخت. ما معتقدیم که از دیروز تا حالا این غنم ملک مالک است، یعنی تا اجازه نیامده «غنم» ملک مالک است و در این ۲۴ ساعت تغییری در ملکیت حاصل نشده است، ولی «مالک» امروز موقع اذان ظهر اجازه داد با گفتن اجزت از حالا- ایجاد ملکیت می کند برای مشتری هم در مستقبل هم در ماضی. به عبارت دیگر: این «اجزت» برای مشتری ایجاد ملکیت می کند یعنی در این ۲۴ ساعت مشتری مالک می شود (از زمان اجزت)، اشکال تناقض در اعتبار هم بر طرف شد، چون تا اجازه نیامده بود ملکیت برای مشتری نبود، ملکیت بعد از آمدن اجازه پیدا

شـد، این اجازه ملکیت ما قبل اجازه را تا زمان عقد فضولی (که دیروز بود) مال مشتری می کند، یعنی تمام در آمد و عوائدش را از مالک می گیرند و به مشتری می دهند.

ان قلت : شـما یک مشـکل را حل کردید،ولی گرفتار مشـکل دیگر شدید، به عبارت بهتر: مشـکل تناقض در اعتباریات را حل کردیـد، یعنی ملکیت از رضایت جـدا نشد، به این معنا که تا رضایت نیامده بود ملکیت هم نبود، ملکیت بعد از آمدن رضایت حاصـل شـد؛ فلـذا تناقض مشـهور و شـیخ را حل گردیـد، ولی مشـکل دیگری در اینجا پیـدا شـدو آن اینکه: این «غنم» در ۲۴ ساعت دو تا مالک پیدا کرد، یک مالکش مالک واقعی، مالک دیگرش مشتری است. «فیلزم أن یکون الشـیء الواحد ملکاً لما لیکن مستقلین».

ص: ۸

قلت: درست است که «مملوک» واحد است، زمان هم واحد است، اما زمان اعتبار مختلف است، اعتبار ملکیت که می کنیم مختلف است، دیروز اعتبار می کردیم که مالک اصلی مالک است.ولی امروز اعتبار کردیم که مشتری مالک است، پس چون زمان اعتبار مختلف است فلذا تناقضی در اعتبار نیست هر چند که «مملوک» واحد است و زمان هم واحد است. ولی زمان اعتبار مختلف می باشد «فارتفع التناقض».

اتفاقاً در وسائل الشیعه[۱]

روایتی اینجا هست به این مضمون که فرزند مولا، در غیاب پدرش کنیزش را به کسی فروخت، مشتری هم با او مقاربت کرد، سال بعد بچه دار شد، مالک از سفر برگشت و بیع پسرش را اجازه نداد، فلذا خدمت حضرت علی (ع) آمد و حضرت علی (ع) هم حکم کرد که کنیز را برگرداند ، چون معامله باطل است، مالک هم طبق دستور و حکم حضرت کنیز را همراه بچه اش از نزد مشتری آورد.این دفعه مشتری خدمت حضرت آ مد و شکایت کرد که بدبخت شدم و راه چاره چیست؟ حضرت فرمود: برو فرزندش را که به تو فروحته بود، بگیر و زندانی کن تا مالک مجبور شود و معامله را اجازه کند. مشتری نیز از فرصت استفاده نمود، پسرش را زندانی کرد، آنگاه مالک آمد و گفت پسرم را آزاد کن. مشتری گفت اول تو پسرم را آزاد کن تا من هم پسر تو را آزاد کنم! مالک مجبور شد بیع پسرش را اجازه داد «قال: قضی فی و لیده باعها ابن سیّدها و ابوه غایب ...» تمام شاهد اینجا است که مشتری پسر مالک اصلی را زندانی کرد تا او مجبور شود و معامله ی پسرش را تنفیذ کند، معنای تنفیذ چیست، آیا در مستقبل تنفیذ کند یا اعم از مستقبل و ماضی تنفیذ کند؟ هر دو هست، به معنای اعم است، یعنی تنفیذ ظهور در اعم دارد، هم مستقبل را درست می کند و هم ماضی را.

ص: ۹

ثم إنّ المحقق الخراسانی اجاب عن الاشکال بوجهٍ آخر:

مرحوم خراسانی در اینجا جواب دیگری داده است، که حاصل جوابش در کفایه این است که: آنچه که شرط است، علم به اجازه هست و علم به اجازه مقرون به عقد است. ایشان می فرماید: «اجازه» شرط نیست، علم به اجازه شرط است. بله! اگر اجازه شرط بود حق با مستشکل بود که ملکیت حالا والآن است و حال آنکه اجازه فردا حاصل می شود. اما آنچه که شرط است، فی علم الله تبارک و تعالی است « لو علم ان المالك سیجیز» این «علم» شرط است و این شرط هم مقارن با عقد است و قهراً ملکیت مال مشتری است. ایشان با جوابش در واقع کشف را درست کرد که کشف، کشف حقیقی است و تناقض در قانون هم نیست، چون اگر خود اجازه شرط بود، حق با مستشکل بود که بگوید:«الاجازه لیست مقارنه مع العقد الاجازه مُتفَرقةٌ بالعقد» اما اگر گفتیم: «علم الله تبالك و تعالی و علم الملائکته و انبیائه و رسوله»، آن عالم بالغیب، وقتی عالم است که این مالك در آینده اجازه خواهد داد، چنین شرطی مقارن با عقد است « هذا العلم شرط والشرط مقارن للعقد» پس ملکیت از دیروز مال مالك نیست بلکه مال مشتری است. (این جواب صاحب کفایه است).

یلاحظ علیه: ما به آخوند عرض می کنیم که شما خلاف ظاهر را مرتکب شدید. چرا؟ چون قرآن می فرماید: «إلاّ أن تکون تجارةً عن تراض»، نمی گوید «عن علم بالتراضی» خود رضایت را شرط می کند، نه علم به رضایت را.

و إن شئت قلت: «إن المتبادر من الآیه والمتبادر من الروایه» که می فرماید: (لا یحل مال امرء مسلم الاّ عن طیب نفسه) از همه ی اینها استفاده می شود که آنچه شرط واقعی است، خود تجارت است؛ خود طیب نفس و رضایت است،در ما نحن فیه تجارت هست، ولی متأسفانه رضایت و طیب نفس نیست.

ص: ۱۰

آخوند جواب دیگری در کتاب فوائدش داده است (ایشان سه کتاب آخوند دارد:

الف) کفایه الأصول

ب) حاشیه بر رسائل

ج) الفوائد، که ۱۵ تا فاعده را در آنجا ذکر نموده و یکی از فایده هایش شرط متأخر است.

۱. وسائل الشیعه، ج۱۴، از ابواب نکاح عبید و إماء، ب۸۸، ص ۵۹۰

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که چگونه می شود «مسبب» متقدم باشد و حال آنکه سببش متأخر می باشد، مثلاً صوم مستحاضه الآن محکوم به صحت است در حالی که شرطش غسل لیالی آینده است و الآن می گوییم صحیح است. بله! اگر بگوییم: صحتش صحت تعلیقی است،صحت تعلیقی جای بحث نیست.

معنای صحت تعلیقی این است که صوم امروز صحیح نیست مگر اینکه شرطش در آینده بیاید، ولی این محل بحث، محل جایی است که مراد از صحت ، صحت تعلیقی نیست، بلکه مقصود ما از «صحت» صحت فعلی است. مثلاّ: در بیع فضولی که شخصی مال دیگری را فضولهّ فروخته است، می گوییم: مشتری الآن مالک است در حالیکه مالک اول هنوز اجازه نداده است. فلذا اگر بگوییم: در بیع فضولی ملکیت مشتری ملکیت تعلیقی است که اگر مالک اجازه بدهد، بیع صحیح است و مشتری مالک مبیع می شود (لو اجاز صح) این بحث ندارد، یعنی این همان نقل است. اما کشف حقیقی این است که همین الآن مالک دوم(مشتری) مالک است ولو مالک اول اجازه نداده است. ما گفتیم که این به تناقض در اعتبار بر می گردد،هرچند کاری محال نیست، ولی کاری است بر خلاف قانون که خود قانون گذار آن را گفته است.

ص: ۱۱

در بیع فضولی سه قول است؟

۱) «الاجازه کاشفهٌ کشفاً حقیقیاً» اجازه کشف می کند که مالک دوم (مشتری) از اول مالک بوده است.

۲) قول دوم این است که «کشف» کشف حکمی است. مرحوم شیخ در متاجر کشف حکمی را معنا کرده است و می گوید: ملکیت برای مشتری نیست، اما آثار ملکیت بار می شود. به عبارت دیگر: مادامی که اجازه نداده، مشتری مالک این «غنم» نیست بلکه مالک غنم همان مالک اول است. اما اگر اجازه داد، کشف حکمی است، یعنی آثار و عوائدش مال مشتری می باشد. به این می گویند: کشف حکمی.

۳) قول سوم قول به نقل است، یعنی تا مادامی که اجازه نیامده هیچ گونه تغییر و دگرگونی در ملکیت ایجاد نمی شود و هیچ خبری در کار نیست، یعنی «غنم» مال مالک اول است، ثمره اش مال مالک اول است، همه چیزش مال مالک اول است، هر موقعی که اجازه آمد، اجازه در آینده اثر می گذارد.

۴) قول چهارم مال من است، من در واقع کشف را همان حقیقی گرفتم، اما نه به معنای مشهور

چون معنای

مشهور تناقض در اعتبار است،ما گفتیم: چه مانعی دارد مادامی که اجازه نداده، این «غنم» مال مالك اول باشد، اما هنگامی که اجازه داد، این اجازه همانطور که در مستقبل مؤثّر است، در «ما سبق» و گذشته هم مؤثر است. سپس اشکالی را مطرح نمودیم و از آن جواب دادیم و گفتیم: تعدد زمان اعتبار مشکل را حل می کند، ما با کشف حقیقی موافقیم، که روایات هم با ما موافق است.آنگاه جواب هایی را که در اینجا گفته اند، مطرح نمودیم. یک جواب از مرحوم آخوند نقل کردیم.

ص: ۱۲

الآـن جوابی را آخونـد در « فوائـد الاـصول» داده انـد، نقل می کنم. حاصل جواب ایشان ا ین است که ما یک عقـدی داریم و یـک رضایت. خود رضایت شـرط نیست، اما به خاطر رضایت مالک یک عنوانی پیـدا می شود که آن عنوان در حقیقت برای «عقـد» شـرط است،و این عنوان سـبب می شود که این عقـد از امور حسـنه باشـد و مولا آن را تنفیـذ کنـد. اما اینکه آن عنوان چیست؟ هر چنـد کلام ایشان صـراحت نـدارد بلکه مبهم است،ولی از عبارتش اسـتفاده می شود که آن عنوان، یا عنوان مقارن است و یا عنوان تعقّب است،یعنی «احـد العنوانین» مراد است، اگر رضایت با عقـد همراه هست عنوان تقارن پیدا می کند، و اما اگر «عقـد» امروز است،اما «رضایت» در آینـده و فرداست، همین الآن این عقد عنوان دا رد بنام: «العقد المتعقب بالاجازه». پس اگر «رضایت» مقارن است، عقـد عنوان پیـدا می کنـد به نام: عنوان مقارن،« العقد المقارن بالرضا». اما اگر رضایتش فردا است، این عقد عنوان دارد به نام: عنوان متعقب.یعنی «العقدا المتعقب بالاجازه.

ان قلت: مشـکل را چگونه حل کرد؟ قلت: «الشرط لیس متأخراً فالشرط دائماً مقارن للعقد» زیرا آن عنوان یا عنوان مقارن است که(فهو المطلوب).اما اگر آن عنوان، عنوان تعقب باشد، باز هم عنوان تعقب همین الآن هست، به عبارت دیگر: عروه بارقی که غنم رسول خـدا را فروخت، واجـد عنوان تعقب اجـازه بود، چون رسول خـدا فردایش اجـازه داد، فلـذا عنوان «تعقب» متأخر از عقد نیست بلکه مقارن با عقد می باشد.

یلاحـظ علیه: مـا نبایـد امور اعتبـاری را بـا امور تکوینی و هم چنین امور تکوینی را به امور اعتباری مخلوط کنیم. امور اعتباری قـائم بـا اعتبار معتبر است،یعنی بازیگری است، ولی امور تکوینی بازیگری نیست و بازی بردار نیست، عالم تکوین در اختیار ما نیست بلکه او برای خودش قواعدی دارد.

ص: ۱۳

حالا که چنین است، من از شما سئوال می کنم «تعقب» که قید این عقد است و می گویید که همراه این عقد فضولی است،آیا این «تعقب» عنوان حقیقی است، یا عنوان اعتباری است یا عنوان انتزاعی؟ عنوان انتزاعی است، همین که عنوان انتزاعی شد، از عالم اعتبار خارج شد و وارد عالم تکوین شد اگر وارد عالم تکوین شد، دیگر تکوین در اختیار من معتبر نیست، بلکه تکوین برای خود ضوابط و قواعدی دارد. بنابراین؛ وقتی این عنوان تعقب از امور انتزاعی شد، مانند، فوقیت و تحتیّت. اگر شما بخواهید از «فوق» فوقیت را انتزاع کنید حتماً باید تحتی باشد تا فوقیت باشد والاّ اگر تحتی نباشد، فوقیت از آن انتزاع نمی شود. چرا؟ چون امور انتزاعی از مراتب تکوین است و تکوین هم دارای مراتب سه گانه است:

۱- جواهر،مانند: زید

۲- أعراض، مانند: الوان و رنگها

۳- امور انتزاعی، مانند: تحتیت وفوقیت

پس معلوم می شود که امور انتزاعی جدا از امور تکوینی است، حالا- تعقب از امور تکوینی است نه از جواهر و نه از اعراض، این تعقب را از این «عقد» کی انتزاع می کنید؟ آیا قبل از آمدن اجازه انتزاع می کنید یا بعد از آمدن اجازه؟ اگر بگویید: قبل از آمدن اجازه انتزاع می کنیم، این حرف درست نیست. چرا؟ چون «تعقب» امر انتزاعی است و از مراتب وجود است فلذا معنا ندارد چیزی که از مراتب وجود است، آن را از عدم انتزاع کنیم. بنابراین؛اگر بگویید: من تعقّب را الآن انتزاع می کنم هر چند مالک اجازه نداده، این حرف معنایش این است که امر وجودی را از عدم انتزاع کنیم. اما اگر بگویید: تعقب را من موقعی انتزاع می کنم که اجازه بیاید، اگر این را بگویید، پس شرط «لیس مقارناً» بلکه شرط می شود متأخر «فعاد الاشکال»، اشکال این بود که ملکیت هست در حالیکه شرطش(تعقُّب) نیست،یعنی شرطش که تعقّب باشد، نیست، چون تعقّب موقعی می آید که مالک اول اجازه بدهد. آخوند تمام مطالبی را که رشته بود، با این بیان پنبه شد.

خلاصه:

۱) تکوین را باید از اعتبار جدا کنیم، اعتبار قابل بازیگری است اما تکوین قابل بازیگری نیست.

۲) امور انتزاعی از مراتب تکوین است.

۳) تعقب را کی انتزاع می کنید قبل از اجازه یا بعد از اجازه؟ اگر قبل از اجازه بگویید، لازمه اش این است که انسان امر وجودی را از عدمی انتزاع کند.

و اگر بگویید: بعد از اجازه انتزاع می کنیم،« فعاد الاشکال» ملکیت هست و حال اینکه شرطش فردا خواهد آمد «و هذا تناقضٌ فی الاعتبار».

جواب مرحوم نائینی: محقق نائینی، متوجه این اشکال(اشکالی که ما کردیم) شده و لذا از این «اشکال» جواب داده است؛ ایشان می فرماید: ما اگر بخواهیم یک عنوان انتزاعی را از یک شیء ا نتزاع کنیم گاهی می گوییم: امر لاحق مدخلیت دارد؛ و گاهی می گوییم : بلحاظ امر اللاحق. این دو تعبیر با هم فرق دارد، لحوق همان تعقّب است «هذا العقد لاحق به الاجازه» ایشان می فرماید: لحوق را دو جور می شود برای این عقد انتزاع کرد، تا ا ین عقد بشود ملحق به اجازه. یعنی اگر بخواهیم عنوان لحوق(یا به قول آخوند عنوان تعقب) را انتزاع کنیم، دو جور می شود انتزاع کرد: الف) گاهی می گوییم: انتزاع تعقب و لحوق در صورتی ممکن است که خود آن لاحق وجود خارجی داشته باشد، به این معنا که آن «موجود لاحق» باید در خارج تحقق داشته باشد.

ب) گاهی می گوییم: اگر بخواهیم عنوان لحوق را انتزاع کنیم، لازم نیست که آن «لاحق» در خارج موجود باشد، بلکه همین مقدار که تخیّل کنیم و بگوییم به اعتبار اینکه چون اجازه فردا خواهد آمد،کافی است. یعنی اعتبار کنیم، خیال کنیم و بگوییم: اعتبار ا للا حق، به اعتبار اینکه اجازه خواهد آمد،ما به این اعتبار عنوان لحوق را انتزاع می کنیم. مرحوم نائینی می فرماید: ما اگر بخواهیم عنوان لحوق را از این عقد انتزاع کنیم، گاهی باید بگوییم:« یتوقف علی وجود الامر اللاحق»، گاهی اگر عنوان لحوق را بخواهیم انتزاع کنیم، باید بگوییم: «یتوقف علی لحاحظ الامر اللاحق»، فرق این دو تا تعبیر چیست؟ در اولی حتماً باید « لاحق» وجود خارجی داشته باشد تا ما بتوانیم عنوان لحوق را انتزاع کنیم. ولی در دومی، لازم نیست که آن «لاحق» وجود خارجی داشته باشد، بلکه همین مقدار که تصور کردیم که فردا مولا اجازه خواهد داد، کافی است که ما بتوانیم عنوان لحوق و عنوان تعقب را انتزاع می کنیم، در اولی «عاد الاشکال» چون هنوز اجازه نیامده ، اما در دومی هر چند اجازه نیاید، بلکه همین مقدار که من تصور و لحاظ می کنم که اجازه خواهد آمد، خود همین کافی است که ما الآن عنوان لحوق و تعقب را انتزاع کنیم روح و جان مطلب ایشان(نائینی) در همین دو کلمه نهفته است؛ فلذا مثال می زند.

مثال: می گوید: «ابوّت» را از« أب» یعنی پدر انتزاع می کنیم، انتزاع بنوّت را از این می کنیم، به عبارت دیگر: در همه اش منشأ انزاع پـدر است به لحـاظ پسـر، هم چنین بنوّت را از ابن انتزاع می کنیم به لحـاظ پـدر؛ لحـاظ در اینجـا کـافی است. بنـابراین؛ مرحوم نائینی بر اشکال(اشکالی که ما کردیم) متوجه شده است ولذا در مقام جواب می خواهد (در امور انتزاعی) بین آنجا که منشأ انتزاع بایـد الآن و حالا وجود خارجی داشـته باشـد و بین جای که لحاظ و تصور تنها هم کافی است، فرق بگـذارد. ایشان می فرمایـد: همین مقـدار که منشأ انتزاع را لحـاظ هم بکنیم، کـافی است، یعنی لازم نیست که همین الآن حتماً بایـد رضایت مالـك اول باشـد، بلکه با صـرف لحاظ و تصور هم عنوان لحوق و تعقب انتزاع می شود، یعنی لازم نیست که حتماً مالك اول رضایت بدهد تا عنوان تعقب و لحوق انتزاع شود.

یلاحـظ علیه: این جواب مرحوم نـائینی کافی نیست، اینکه ایشان می فرمایـد: رضایت آن امر لاحق دخلی نـدارد بلکه تصورش کافی است، این درست نیست. چرا؟ چون بین نفی و اثبات که واسطه نیست. به عبارت دیگر: ما از شما سئوال می کنیم که آیا در انـتزاع، عنوان« تعقّب رضـایت» معتـبر هست یـا نیست؟ اگر بگویـد: معتبر است. پس تعقب حالاـ نیست به جهت اینکه هنوز مننشأ انتزاع نیامده است. اگر بگویید: معتبر نیست؛ این خلاف مسلّمات فقه است. چرا؟ چون فقه می گوید: بر اینکه «رضایت» معتبر است. ما نظر ثالثی هم نـداریم ، تا بین وجود اللاحق و بین لحاظ اللاحق فرق بگـذارد، «لاحق» رضایت است، ما لحاظ را نمی دانیم چیست؟ «لحاظ» شـیئ را موجود نمی کنـد، این عنوان تعقب از امور انتزاعیه است و «الامور الانتزاعیه لا ینتزع الاّ من الاـمور الحقیقیه الواقعیه»، آیا این «رضایت» هست یا نیست؟ اگر بگوییـد: هست، گفتن این « حرف» خلف فرض است. اما اگر بگویید:« رضایت» نیست چطور شـما از عالم نیست، عنوان تعقب ولحوق راا انتزاع می کنید؟!« تعقّب» یک امر وجودی، واقعی و حقیقی است، امر حقیقی «یتوقف» بر اینکه یا باید خودش موجود باشد یا منشأ انتزاعی داشته باشد، اینکه ایشان می فرماید:در وجود منشأ انتزاع لازم نیست بلکه لحاظش هم کافی است، یعنی لحاظ اینکه در آینـده مولا اجازه خواهـد داد و این سـبب می شود که الآن ماتعقب را انتزاع کنیم، این خلف فرض است، زیرا «لحاظ» به شـیئ واقعیت نمی بخشـد، چیزی که واقعیت ندارد، ما نمی توانیم از آن بی واقعیت(امر بدون واقعیت)، امر واقعیت دار را انتزاع کنیم. فلذا تمام این جواب های که داده شده است، یـک نوع کانـال انحرافی است و مشـکل درست کردن است، جواب همان است که ما دادیم که قبل از رضایت «کن فیکون» و تغیری حاصل نمی شود، بعد از آنکه رضایت آمد، این« رضایت لاحق» هم تأثیر در آینده دارد و هم در گذشته.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

تقسیمات واجب

الأمر الرابع: فی تقسیم الواجب

در بحث وجوب مقدمه گفتیم که اموری را باید بیان کرد، سه امر را بیان نمودیم، امر چهارم در باره ی تقسیم واجب است، برای واجب تقسیماتی ذکر کرده اند «فنقول ان للواجب تقسیماتٍ»:

التقسیم الاول: تقیسمه إلی مطلق و مشروط. کلمه ی «مطلق» در لغت عرب به معنی مرسل و رها است، مطلق یعنی آزاد و رها. نقطه ی مقابل مطلق، کلمه ی «مشروط» است، که گاهی به او «مقید» نیز می گویند. « فالمطلق مطلقٌ من حیث القید والمشروط مشروط بالقید» پس مطلق یک معنای لغوی دارد که بیان شد، یعنی آزاد و رها، به این معنا که اگر «وجوب» فاقد شرط باشد وهیچ شرطی نداشته باشد، به او می گویند: مطلق. اما اگر«وجوب» فاقد شرط نباشد،یعنی شرط داشته باشد ، به این می گویند: مشروط. ما عین همین معنا را در امر خامس هم داریم، یعنی در آنجا می گوییم: «الأمر الخامس؛ فی المطلق والمقید. «مطلق» یعنی رها و آزاد، یعنی چیزی که قید ندارد.در «مقابل». مقید، به چیزی می گویند که دارای قید و بندی باشد. آنچه تا کنون بیان کردیم راجع به معنای لغوی مطلق و مشروط بود. باید توجه داشت که مطلق و مشروط یک معنای اصطلاحی هم دارد فلذا برای مطلق و مشروط در اصطلاح معانی مختلفی ذکر کرده اند که ما از میان آنها فقط به دو معنا اشاره می کنیم« عُرّف المطلق والمشروط بتعاریف مختلفه نذکر منها تعریفین»:

۱) المطلق ما لا یتوقف وجوبه «بعد الامور العامه علی شیئء

ص: ۱۷

والمشروط ما یتوقف وجوبه علی شیء، واجب مطلق به آن واجبی می گویند که هیچ قید و بندی نداشته باشد، یعنی غیر از امور عامه، قید و بند دیگری نداشته باشد. امور عام چهار تاست

الف) عقل

ب) بلوغ

ج) علم

د) قدرت، بنابراین، «واجب مطلق» آن واجبی است که (علاوه بر امور عامه) هیچ قید و بندی نداشته باشد.

سؤال: چرا در اینجا «بعد الامور العامه» را به عنوان قید آوردیم؟

جواب: اگر این قید را نیاوریم، اصلاً در دنیا واجب مطلقی پیدا نخواهد شد. چرا؟ زیرا تمام تکالیف «لااقل» مشروط به عقل و قدرت است، یعنی حتی اگر بلوغ و علم را هم شرط ندانیم، «لااقل» عقل و قدرت شرط است ولذا قید امور عامه را در تعریف باید آورد، به همین جهت بود که ما این چهار تا قید را استثناء کردیم. بنابراین؛ اگر واجبی علاوه بر این چهار شرط(عقل، بلوغ، علم وقدرت) شرط دیگری هم داشته باشد،به آن می گویند: واجب مشروط. اما اگر اضافه براین چهار شرط، شرط دیگری نداشته باشد، به آن واجب مطلق می گویند.

یلاحظ علیه:

بر این تعریف دو تا اشکال وارد است:

اولاً: علم را نمی توان از امور عامه شمرد، یعنی نمی توانیم بگوییم که تمام تکالیف مشروط بر علم است، چون اگر این حرف را بزنیم، اشکال اول (معالم الأصول) که اشکال دور بود، در اینجا پیش می آید، در کتاب «معالم الأصول» بعد از آنکه معنای لغوی و اصطلاحی «فقه» را بیان می کند، نکته ی را متذکر می شود و آن این است که: تکالیف نمی تواند مشروط به علم باشد، چون اگر تکالیف مشروط به علم بشود، دور لازم می آید «والاّ یلزم الدور»، چرا؟ زیرا از این طرف تکلیف متوقف بر علم است و حال اینکه علم متوقف بر معلوم است، یعنی تا در خارج معلومی نباشد علم بر آن تعلق نمی گیرد.پس علم را جزء امور عامه شمردن اشتباه است، به این معنا که نمی توانیم بگوییم: «التکالیف مشروطه بالعلم» و حال اینکه این دور است. چرا دور است؟ «لأنّ العلم متوقفٌ علی وجود المعلوم، أعنی التکلیف»، از آن طرف هم اگر بگویید: تکلیف متوقف بر علم است، این معنایش همان دور است. «اللهم» مگر اینکه این گونه جواب داده شود که یک مرتبه اش موقوف بر علم نیست، اما مرتبه ی دیگرش موقوف است، یعنی: انشاء حکم انشائی «لا یتوقف علی العلم».حتی از نظر ما حکم فعلی هم «لا یتوقف علی العلم» بله! مرتبه ی تنجّز که ثواب و عقاب است، آن مشروط به علم است تا عالم نباشد عقاب بلابیان قبیح است. به عبارت دیگر: اشکال دور را این گونه می توان حل کرد که بگویم: تکالیف دارای مراتب است:

ص: ۱۸

۱) مرتبه ی إنشاء

۲) مرتبه ی فعلیت

۳) مرتبه ی تنجز

از ایـن سه مرتبه، مرتبه ی انشـاء ومرتبه ی فعلیت متوقـف بر علم نیست «لاـ یتوقـف علی العلم، مرتبه ی «فعلیت» همـان مرتبه ی بیـان مولاـ اسـت،یعنی همیـن که مولاـ حکم و تکلیـف را بیـان کرد، حکم می شـود فعلی.پس مرتبه ی إنشـاء ومرتبه ی فعلیت متوقـف بر علم نیست، امـا مرتبه ی «تنجّز» که همـان مرتبه ی ثـواب و عقـاب است، متوقـف بر علم می باشـد «الثواب والعقـاب متوقف علی العلم»، با این بیانی که کردیم، اشکال دور هم حل شد.

ثانیاّ: اشـکال دومی براین تعریف وارد است، این است که اگر این تعریف شـما درست وصـحیح باشد، آنوقت زیر آسمان خدا بیش از یک واجب مطلق نخواهیم داشت که همان معرفه الله باشد «وهو معرفه الله تبارک و تعالی»، یعنی فقط شـناخت خداوند است که وجوبش بر هیـچ چیزی متوقف نیست حتی علم، «لا یتوقف وجوبها علی شـیء» ولذا ما معتقدیم که «معرفه الله» واجب عقلی است نه شرعی. (خلافاً للاشاعره).

اگر این تعریف شما درست باشد، فقط شامل یک واجب مطلق می شود که «معرفه الله» باشد، نه سایر واجبات مطلق. چون تمام واجبـات (غیر از معرفه الله) لا اقل یک قیـدی دارنـد، مثلاّ؛ صـلات یکی از واجبات است، همین «صـلات» وجوبش مشـروط به وقت است «اقیمو الصـلاه لدلوک الشـمس»، پس تعریف اول هرچند تعریف صحیح است، ولی در خارج بیش از یک مصداق نـدارد که همـان وجوب «معرفه الله» باشـد، یعنی فقـط معرفه الله است که :«لا یتوقف وجوبها علی شـیء»،اما سایر واجبات (طبق این تعریف) تحت واجب مشروط داخلند، حتی صلات، حتی صوم و حتی حج.

ص: ۱۹

۲) تعریف دومی که برای واجب مطلق و مشروط کرده اند

این است که: «المطلق ما لا یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده، والمشروط ما یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده»، واجب مطلق آن واجبی است که وجوبش بر چیزی که وجودش بر آن موقوف است، موقوف نیست. به عبارت دیگر: «واجب مطلق» چیزی است که: تحققش موقوف است، اما وجوبش موقوف نیست، مانند: وجوب صلات، به این معنا که تحقق صلات در خارج وضو می خواهد و بدون وضو(در واقع) نماز، نماز نیست «لا صلاه الامع الطهور»، وجود و تحقق صلات در خا رج موقوف بر وضو است، اما وجوبش متوقف بر وضو نیست، یعنی نماز در همه ی حالات بر انسان واجب است چه وضو داشته باشد و چه وضو نداشته باشد.

بر خلاف واجب مشروط که وجوبش بر چیزی موقوف است که وجودش بر آن موقوف است، یعنی بر هر چیزی که وجودش موقوف است، وجوبش هم بر همان چیز موقوف است،مانند: وجوب الحج، وجوب حج مشروط بر استطاعت است، از آن طرف هم وجود و تحقق حج نیز موقوف بر استطاعت هست، یعنی تا آدم استطاعت نداشته باشد، نمی تواند حج برود، بنابراین؛«واجب مطلق» آن واجبی است وجوبش موقوف نیست بر آن چیزی که وجودش موقوف است، برخلاف واجب مشروط، «واجب مشروط» وجوبش موقوف است بر آن چیزی که وجودش بر آن موقوف می باشد.

یلاحظ علیه:

ما که نسبت به تعریف اول اشکال کردیم، آیا نسبت به شق اولش اشکال کردیم یا به شقّ دوّمش؟ به عبارت دیگر: ما که در تعریف اول واجب مطلق گفتیم:«المطلق ما لا یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده، والمشروط ما یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده»، آیا اشکال بر شقّ اول کردیم یا بر شق دوم؟ بر شق اولش اشکال کردیم و گفتیم: اگر تعریف شما صحیح باشد،اصلاً در جهان فقط یک واجب مطلق داریم بنام «معرفه الله» که هیچگونه قید و شرطی (بعد از امور اربعه) ندارد. ولی اشکال ما در این تعریف دوم راجع به شق دوم است نه بر شق اول.

ص: ۲۰

شق دوم این بود که: «ما یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده». می گوییم: این حرف هم درست نیست. چون «حج» وجوبش متوقف بر استطاعت شرعی است، اما وجود حج متوقف بر استطاعت شرعی نیست، بلکه حتی استطاعت عقلی هم کافی است. به عبارت بهتر ما دو قسم استطاعت داریم:

الف) استطاعت شرعی

ب) استطاعت عقلی

استطاعت شرعی این است که انسان از خودش خانه، زن، سرمایه وسایر ما یحتاج و لوازم زندگی را داشته باشد (اگر مازادی دارد می تواند حج برود) به گونه ی که وقتی از حج بر می گردد، سرمایه ی چرخاندن زندگی را داشته باشد. به این می گویند: استطاعت شرعی، «اتفاقاً» وجوب حج، موقوف بر استطاعت شرعی است.

یک استطاعت عقلی داریم، مثل آدم فقیری که خودش را هر چند مستکعاً و با گدائی به حج می رساند، یعنی ده به ده، شهر به شهر راه می افتد، گدائی کرده خود را به حج می رساند، به این می گویند: استطاعت عقلی؛ دراینجا وجود حج موقوف بر استطاعت شرعی نیست، بلکه استطاعت عقلی هم از وجود حج کافی است،اما وجوبش موقوف بر استطاعت شرعی هست،ولی وجودش موقوف بر استطاعت شرعی نیست،بلکه استطاعت عقلی هم کافی است.بنابراین؛ تعریف دوم شما در شق دوم درست نشد. شق دوم این بود که : «ما یتوقّفُ وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده»، یعنی: وجوبش بر استطاعت موقوف است. اما وجود حج موقوف بر استطاعت شرعی نیست، حتی با استطاعت عقلی (یعنی با گدائی و تسکع) هم انسان می تواند حج برود.

«اللّهم» مگر از اشکال این گونه جواب بدهیم و بگوییم: مراد ما از حج، حج مطلق نیست، بلکه مقصود ما از حج، حج واجب است نه مطلق حج. «حج واجب» همانگونه که وجوبش موقوف بر استطاعت شرعی است، وجودش هم موقوف بر استطاعت شرعی می باشد. «الحج الواجب» درست است «وجوبه متوقفٌ علی الاستطاعه» از این طرف وجود و تحققش هم موقوف بر استطاعت شرعی است. بله! اگر مطلق حج را بگویید، مطلق حج موقوف بر استطاعت شرعی نیست،بلکه استطاعت عقلی هم کافی است. اما «الحجُّ الواجب موقوفٌ علی استطاعه الشرعیه وجوداً و وجوباً».

ص: ۲۱

((ثم أن المحقق الخراسانی اعتذر عن هذه الاشکالات)).

ما از این اشکال- که بناء بر تعریف اول، واجب مطلق منحصر می شود به« معرفه الله»- جواب ندادیم.

مرحوم آخوند (که می خواهد علم اصول را خلاصه کند و ما را از این اطنابی که در قوانین و فصول است رهایی بخشد) می فرماید: آقایان! این اشکالات را رها کنید، چون این اشکالات در صورتی وارد است که «معرّف و معرّف» حقیقی باشد، یعنی آنچه که در جواب مای حقیقی، و یا «لااقل» در جواب «ما» می آید که حد ناقص باشد، مانند: عرض. ولی این تعاریف، تعاریف حقیقی نیست. به عبارت دیگر: «بالحد والرسم» نیست بلکه همه اش «شرح الاسم» است. یعنی مثل این می ماند که بگوییم: السعدانهُ ما هی؟ در پاسخ گفته می شود که: «نبتٌ » البته «نبتٌ» تعریف به اعم است. تعریف اگر حقیقی باشد که دو تا مصداق دارد «بالحد والرّسم»، اگر تعریف به جنس و فصل است، این را می گویند: حد. اگر تعریف به رسم است که تعریف به جنس و عرض باشد، این را می گویند تعریف رسم. بله! اگر علما در مقام تعریف حقیقی بودند، این اشکالات وارد بود. اما در جای که تعریف ما تعریف شرح الاسمی و لفظی است، این اشکالات بی فایده وغیر وارد است،در اینجا هم تعریف، تعریف شرح الاسمی است، چنانچه در عام و خاص، مطلق ومقید هم تعریف، تعریف شرح الاسمی است نه تعریف حقیقی. فلذا لازم نیست که جامع الافراد و مانع الاغیار باشد.

یلاحظ علیه:

ما نسبت به فرمایش آخوند خراسانی دوتا اشکال داریم ؛

ص: ۲۲

اولاً اینکه می فرمایید: این «تعاریف» تعاریف حقیقی نیست، اگر مقصود شما این است که این تعاریف، تعاریف لفظیه هستند. چرا؟ چون معرِّف از قبیل امور تکوینی نیست، مانند: انسان و حیوان. بلکه از امور اعتباری است «الواجب المشروط أمر اعتباریٌ، الواجب المطلق أمر اعتباریٌ» الفاظ اینها نیز امور اعتباری است و در امور اعتباری جنس و فصل نیست و لذا تمام تعاریف از قبیل «شرح الاسم و تعریف لفظی» می شود. اگر مقصود آخوند این است، ما نیز فرمایش ایشان را قبول داریم و روی چشم خود می نهیم.

اما اگر مقصود ایشان(آخوند) این است که علماء در مقام تعریف حقیقی نیستند، ما فرمایش ایشان را قبول نداریم، بلکه علمای ما در مقام تعریف حقیقی هستند. چرا؟ به دلیل اینکه نسبت به همدیگر اشکال می کنند و می گویند: تعریف شما جامع الأفراد و یا مانع الاغیار نیست، دیگری از اشکال او جواب می دهد، این اشکال کردن ها و جواب دادن ها دلیل بر این است که آنان در مقام تعریف حقیقی هستند.

ثانیاً: اشکال دوم ما به کلام آخوند این است که ایشان تعریف شرح الاسمی را با تعریف لفظی، یکی گرفته است، و حال آنکه این کار اشتباه و نادرست هست، چون« شرح الاسم» غیر از تعریف لفظی است،هرچند آخوند این اشتباه را از منظومه سبزواری اخذ کرده است که ایشان نیز مرتکب اشتباه شده است. «ما» بر دو قسم است:

۱) «ما»ی شارحه

۲) «ما»ی حقیقی

«هل» نیز بر دو قسم است:

الف) هل بسیطه

ب) هل مرکبه

«هل بسیطه» از وجود شیء سئوال می کند، مانند: «هل زیدٌ موجودٌ» این هل بسیطه است، هل مرکبه، مانند: «هل زیدٌ عالمٌ»، این هل مرکبه است.

ص: ۲۳

«لم» نیز بر دو قسم است:

۱) لم ثبوتی

۲) لم اثباتی

علت در مقام ثبوت و علت درمقام اثبات، این شش تا یک نظم خاصی دارند.

مرحوم حاجی می گوید: در درجه ی اول سئوال از شرح الاسم می شود، مانند:«ألسَّعدانهُ ما هو؟ در جواب می گویید: «نبتٌ»، بعد از «شرح الاسم» نوبت به هل بسیطه می رسد، مانند:

هل هو موجودٌ؟ در جواب می گویید: «نعم موجودٌ». آنگاه نوبت «ما»ی حقیقیه می رسد که ماهیّت این «سعدانه» چیست؟

سپس نوبت به «هل مرکبه» می رسد، مثل اینکه بگوییم: این «سعدانه» که موجود است آیا مزاجش حار است، یا مزاجش بارد است، آیا رنگش سبز است یا رنگش غیر سبز می باشد. بعداً سئوال از «لم اثباتی و لم ثبوتی» می کنند.

مرحوم حاجی مای شارحه را با تعریف لفظی یکی گرفته است. یعنی «ما»ی شارحه را در مقابل «ما»ی حقیقیه قرار داده است، آخوند نیز خیال کرده است که «ما»ی شارحه با تعریف لفظی یکی است؛ ولذا در (کفایه الأصول) تکرار می کند که: «التعریف اللفظی هو الشرح بالاسم» و حال اینکه این درست نیست، شیخ الرئیس در شرح اشارات می گوید: «شرح الاسم» جامع است بین حد و بین رسم، «التعریف بالحد، التعریف بالرسم» به این دو تا می گویند: شارح، شرح الاسم غیر از تعریف لفظی است (که السعدانه نبتٌ باشد). هر موقع گفتند: شارح، بدانید که تعریف حقیقی مراد شان است، تعریف حقیقی اما بالحد است واما بالرسم.فقط فرقی که این دوتا با همدیگر دارند، این است که اگر علمی به وجودش نداریم، به او می گویند: شرح الاسم. اما اگر علمی به وجودش پیدا کردیم،به او می گویند: «الحدُ والرسمُ».

«اعلم إن الاطلاق والشرط من الامور النسبيّه» ممکن است وجودی نسبت به چیزی مشروط باشد ولی نسبت به چیز دیگر مشروط نباشد،مثلاً: وجوب نماز نسبت به وقت واجب مشروط است، اما نسبت به وضو واجب مطلق است نه مشروط ، یعنی چه وضو داشته باشیم یا نداشته باشیم نماز واجب است ولذا انسان باید تحصیل وضو کند. اگر نسبت به چیزی وجوبش مشروط باشد، تحصیل آن واجب نیست، مانند: «وجوب الحج بالنسبه الی الاستطاعه». اما اگر وجوبش نسبت به آن مطلق باشد، تحصیلش واجب است، پس «الوجوب والاشتراط من المفاهیم الاضافیّه والنسبیّه»، گاهی ممکن است یک شیء نسبت به یک شیء دیگر مشروط باشد، اما نسبت به شیء دیگر مطلق باشد، نه مشروط.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

از زمان شیخ انصاری به اینطرف این بحث مطرح شده است که آیا قید به هیأت بر می گرد یا به ماده، یعنی بعد از آنکه واجب مشروط را معنای کردیم،این بحث پیدا شد که:«هل القید قید لمفاد الهیئه أو قید لمفاد الماده»؟ مشهور قائلند که قید مال هیأت است، یعنی قید مفاد هیأت است (کلمه ی «مفاد» در اینجا مقدر است)، ولی شیخ انصاری قائل است که «قید» مال ماده است نه مال هیأت. برای اینکه محل نزاع شیخ و آخوند روشن بشود، این دو نظریه را در قالب مثالی مجسم می کنیم، مثلاً: قرآن در سوره اسراء می فرماید: «اقم الصلاه لدلوک الشمس إلی غسق اللیل و قران الفجر، إن قرآن الفجر کان مشهوداً»، تنها آیه ی که در قرآن مجید اوقات صلات خمسه را معین می کند، همین آیه است، کلمه ی«أقم« به جای هیأت نشسته است، برای رفع اشتباه کلمه ی «اقم» را بر می برداریم و به جای آن کلمه ی « یجب» را می گذاریم ومی گوییم: «أقم الصلاه، إی یجب الصلاه لدلوک الشمس إلی غسق اللیل» صاحب تفسیر مجمع البیان می گوید: «لام» در اینجا به معنای «عند» است،یعنی: «اقم الصلاه عند دلوک الشمس»، دلوک شمس را هم به زوال معنی می کند، کلمه ی«دَلْک» در لغت عرب به معنای مالیدن است، از آنجا که انسان در موقعی که آفتاب به نصف النهار می رسد،چشم خود را می مالد،یعنی از بس که نور بر چشم وارد می شود، چشم را خیره می کند و لذا انسان چشم خود را در آن هنگام می مالد،«أقم الصلاه» نماز را بر پا بدار«عند دلوک الشمس» یعنی«عند زوال الشمس إلی غسق اللیل»، اگر «غسق» را به معنای غروب بگیریم،تنها وقت نماز ظهر و عصر در این آیه آمده است،. اما اگر «غسق» را به معنای نیمه ی شب گرفتیم، یعنی آن تاریکی مطلق، آنوقت وقت هر چهار نماز در این آیه ذکر شده است، هم وقت نماز ظهر و عصر و هم وقت نماز مغرب و عشاء، و مراد از:«والقرآن الفجر» نماز صبح است که عطف بر«صلات» است، یعنی «وأقم القرآن الفجر،إأن قرآن الفجر کان مشهوداً»؛ این بود معنای آیه ی شریفه.

ص: ۲۵

حال در اینجا می خواهیم نظریه ی شیخ و آخوند را مشخص کنیم، برای اینکه مطلب بهتر روشن بشود، کلمه ی «أقم» را بر می داریم، به جایش کلمه ی«یجب» را می نهیم و می گوییم:«یجب الصلاه عند دلوک الشمس». مشهور می گویند: قید، قید هیأت است که «یجب» باشد، اما شیخ می فرماید که: «قید» قید ماده است نه قید هیأت، یعنی قید صلات است. به عبارت دیگر: اگر «لدلوک الشمس» قید صلات شد، قهراً معنای آیه هم فرق می کند، آخوند می فرماید: اقم الصلاه لدلوک الشمس، مانند:« صلِ» است و« صلٌ» مرکب است از هیأت وماده، یعنی هم هیأت دارد و هم ماده، منتها هیأت و ماده با هم ادغام شده اند. اما در

این آیه ی شریفه هر یک از هیأت وماده، کلمه ی جداگانه دارند، معنای آیه این می شود: ما دامی که زوال نشده است، وجوبی نداریم، یعنی قید، قید وجوب است نه قید واجب. مرحوم آخوند می فرماید: کلمه ی«لدلوك» در جمله ی« أقم الصلاه لدلوك الشمس» قید«أقم» است، یعنی: «أقم عند دلوك الشمس»، ولی مرحوم شیخ می فرماید: »لدلوك» قید صلات است، یعنی صلات مقید به دلوك است. طبق عقیده شیخ قبل از ظهر هم وجوب است، اما واجب مقید است به «عند دلوك الشمس».

به عبارت دیگر: طبق عقیده ی آخوند، قید، قید وجوب است، به این معنا که تا «دلوك شمس» نشده، اصلاً وجوبی در کار نیست، اما طبق عقیده ی شیخ،«قید» قید صلات است، یعنی وجوب مقید به دلوك نیست، بلکه «واجب» مقید به دلوك است.

مثال: مولا فرموده: «إكرم زید إن سلم»، اکرام یک هیأت دارد و یک ماده که با هم ادغام شده اند، یعنی «اکرام» ماده است که وجوب هم در دررونش نهفته است، که در حقیقت معنایش می شود« یجب الاکرام»، در مثال:«إكرم زید إن سلم»، »إن سلم» قید وجوب است، یعنی اگر سلام نداد وجوبی نیست.

ص: ۲۶

شیخ می فرماید: «یجب الإکرام إن سلم»، یعنی یجب مطلقا، «اکرام» قید دارد، یعنی « اکرام» مقید است به سلام کردن. آخوند می فرماید: یجب عند التسلیم، شیخ می گوید: یجب الاکرام المقید بالتسلیم، در یکی قید هیأت است، در دیگری قید ماده.اینجا تفاوت معنوی وجود دارد، مثلاً: الآن که ساعت ۸ صبح است، شیخ می گوید: وجوب الآن هست، منتها واجب نیست. مشهور و آخوند می گویند: الآن وجوب ندارد. بنابراین؛ در اینکه «قید» به وجوب بر می گردد یا به واجب، میان شیخ و آخوند اختلاف وجود دارد، شیخ می فرماید: «قید» به واجب برمی گرد، یعنی «لدلوک» قید واجب است نه قید وجوب. ولی آخوند می فرماید:«قید» به وجوب بر می گردد نه به واجب، یعنی قید مال وجوب است نه مال واجب.

نظریه آیه الله سبحانی: ما باید نگاه کنیم که آیا قیود از نظر خارج یک قسم است یا دو قسم؟ اگر کسی خارج را مطالعه کند، در خارج گاهی قید، قید متعلّق است که همان واجب باشد، یعنی گاهی قید، قید واجب است و گاهی قید، قید وجوب است که همان اراده ی مولا باشد،(البته ثبوتاً می گویند: اراده، اثباتاً می گویند: وجوب). بعضی از چیز ها به متعلَّق بر می گردد،«متعلَق» با واجب در اینجا به یک معنا هستند).مثال: فرض کنید مولا علاقه دارد که نماز خوانده شود، اما تنها نمازغرض مولا را تأمین نمی کند مگر اینکه در مسجد خوانده شود. فلذا می فرماید: «صلِّ فی المسجد». یا نظرش این است که طواف بشود، اما مطلق طواف غرض او را تأمین نمی کند مگر اینکه طواف بر بیت باشد ولذا می گوید: «طف بالبیت العتیق». در اینجا باید دقت کرد که آیا قید مال هیأت است یا مال ماده، یعنی قید، قید وجوب است یا قید واجب؟ در این موارد اصلاّ مصلحت در مطلق نماز نیست،بلکه مصلحت در نماز در مسجد است، مصلحت در مطلق طواف نیست بلکه مصلحت در طواف بالبیت العتیق است. بنابراین، در اینگونه موارد« القید یرجع إلی المتعلق والواجب» قید به واجب و متعلق بر می گردد، یعنی نماز تنها مصلحت ندارد بلکه نماز در مسجد مصحلت دارد، مطلق طواف مصلحت ندارد، بلکه طواف بالبیت مصلحت دارد.پس«فی المسجد« قید نماز است، بالبیت هم قید طواف می باشد.

ص: ۲۷

به عبارت دیگر: در این موارد تمام قید ها به متعلق و واجب بر می گردد نه به وجوب.

گاهی متعلق یا واجب دارای مصلحت است ، اما این «مصلحت» اراده ی مولا را تحریک نمی کند مگر اینکه یک قیدی هم داشته باشد، مثلاً: روزه گرفتن برای مولا خوب است ومصلحت دارد، اما روزه گرفتن«بماهوهو« درعین اینکه مصلحت دارد، اما اراده ی مولا را تحریک نمی کند مگر اینکه یک گناهی هم از انسان سر بزند، بگوییم: «إن أفطرت فکفر»، یعنی «فصم». دراینجا«إن أفطرت» قید صوم نیست، چون «صوم» مصلحت تامه دارد بلکه قید وجوب و اراده ی مولاست، اراده مولا، وجوب مولا، وقتی انسان را تحریک می کند که یک خطاء و اشتباهی از او سر بزند؛ فلذا ما در این موارد نمی توانیم بگوییم که:«إن افطرت» قید صوم است، چون صوم مصحت دارد چه کسی افطار بکند یا افطار نکند، ولی اراده ی مولا در صورتی تحریک می شود که یک خطائی از انسان سر بزند بنام «إن افطرت فی شهر رمضان فکفر»، فلذا در اینجا قید، قید وجوب است نه قید واجب. چرا؟ چون متعلَق فی حد نفسه دارای مصلحت است، یعنی کفاره مستحب است، «صوم» مستحب است، ولی این قید، قید اراده ی مولا، قید بعث مولا وتحریک مولا نیست،یعنی« مولا» در صورتی تحریک می کند که گناهی از من سر بزند. پس قید در خارج دو قسم شد:

الف) گاهی در خارج قید، قید ماده است، یعنی تا این قید نباشد متعلق مصلحت ندارد؛ ب) گاهی در خارج «متعلق» مصلحت دارد، مانند: روز گرفتن، منتها اراده ی مولا تحریک نمی شود.

مثال۳: فرض کنید که حج ثواب دارد، یعنی اینکه انسان به سوی خانه خدا برود، خواه مستطیعاً برود، خواه متسکعاً. حج مصلحت دارد، ولی شرع مقدس حج مصلحت دار را واجب نمی کند، در یک صورت واجب می کند که:«إن استطعت فحج» آیا استطاعت در اینجا قید حج است، یعنی حج انسان بدون استطاعت مصلحت ندارد یا اینکه قید حج نیست بلکه قید وجوب و اراده ی مولاست، یعنی اراده مولا هنگامی تحریک می شود که انسان مستطیع باشد؟ در این گونه موارد استطاعت نمی تواند قید حج و قید واجب باشد. چرا؟ لأن الحج فی حد نفسه ذات مصلحه کافیه. یعنی حج مطلقا دارای مصلحت است، منتها اگر مولا هر حج مصلحت داری راواجب می کرد، عسر و حرج لازم می آمد، فلذا خداوند یک قیدی برای وجوب حج گذاشته است و فرموده: این حج مصلحت دار، هنگامی واجب می شود که استطاعت حاصل بشود، یعنی «عند الإستطاعه» واجب می شود. «فإذا نظرنا إلی الخارج وجدنا الخارج علی قسمین»: الف) ففی بعض المقامات القید یرجع الی الواجب، به گونه ی که اگر قید نباشد، این واجب ارزشی ندارد، مانند: نماز جمعه ی فرادا، یا مانند طواف درغیر بیت، در آنجا ها قید، قید متعلق است.

ب) بعضی از موارد هم داریم، مانند آن سه تا مثال: إن افطرت فکفر، إن ظاهرت فأعتق. در این موارد متعلق دارای مصلحت کافیه است، و این قید با متعلّق سر و کار ندارد با اراده ی مولا سر و کار دارد، «اراده» یعنی وجوب. (نسبت به عالم ثبوت کلمه ی اراده را به کار می برند.نسبت به عالم اثبات، کلمه ی وجوب یا بعث را استعمال می نمایند) .

مثال۲: حج متسکعاً خودش مصلحت دارد، یعنی استطاعت قید حج نیست، «الحج ذات مصلحت کافیه سواءٌ کان المکلّف مستطیعاً أو غیر مستطیع » این قید اراده ی مولا ، بعث مولا، و ایجاب مولا است. این بود مقدمه. حال که ما در خارج دو قسم قید داریم، چرا آن را منحصر به یک قسم کنیم؟! «فإذا کان الخارج علی قسمین فلما ذا نجعله قسماً واحداً»؟!

«فاعلم أنّ شیخ الانصاری استدل علی مرامه (أعنی علی أنّ القیود قید للواجب لا للوجوب» بوجوه الاربعه:

الدلیل الاوّل:[۱] مفاد الهئه جزئی لا یقبل التقیید. دلیل اولش این است که: «هیئات» وضعش عام است، موضوع له اش خاص. «وضع» کی عام می شود؟ وقتی که ملحوظ عام باشد، یعنی اگر «ملحوظ» عام باشد، وضع نیز عام خواهد شد. اما اگر «ملحوظ» خاص باشد، وضع هم خاص است، از نظر ایشان هیأت وضعش عام است، یعنی مولاء وقتی می خواست هیئت «افعل» را وضع کند، طلب کلی را لحاظ و تصور کرده، بعث کلی را فکر کرده، این ملحوظش هست، آنگاه هیئت افعل را بر مصادیق این طلب وضع کرده است، که مصادیقش همان معانی حرفیه می شود.

هنگامی که خواستیم کلمه ی هیئت افعل را وضع کنیم، وضع در این «مرحله» بر ملحوظ متوقف است، در مرحله ی دوم هم متوقف بر موضوع له می باشد. «الوضع یتوقف علی الملحوظِ اولاً؛ و «موضوعٌ له» ثانیاً؛ غالباً این دو تا را(ملحوظ را با موضوع له را) با همدیگر اشتباه می کنند البته ملحوظ و موضوع له گاهی دو تا هستند و گاهی یکی می شوند، اما در اینجا دو تا است. هیئت افعل را که خواسته وضع کند، اول باید یک مفهوم کلی را بنام :«الطلب و البعث» مطالعه کند، وجوب، طلب و «بعث» اینها مفاهیم کلی هستند. خود این ملحوظ را وضع نکرده و الاّ مفهومش مفهوم اسمی می شود.یعنی بر خود این «مفاهیم» هیئت افعل را وضع نکرده است، بلکه بر مصادیق اینها وضع کرده است. ولذا شما می گویید: «إفعل، صلّ» در همان طلب شخصی استعمال می کند ، «فالملحوظ عام» چرا ملحوظ عام است؟ چون مفهوم طلب و مفهوم بعث را مطالعه کرده است،

« والموضـوع له خـاصٌ» چرا موضوع له خـاص است؟ چون بر مصـاديق اينهـا وضع كرده است، ماننـد: اسـماء اشـاره، واضع كه خواسـته كلمه ى «هـذا» را وضع كنـد، نخست مفرد مـذكر را مطـالعه كرده، يعنى جنس مـذكر را مطالعه كرده «الرجل خير من المرأه» آنگـاه كلمه ى «هـذا» را بر مصاديق اين جنس مـذكّر وضع نموده است،يعنى بر دانه، دانه و تك تك آنها وضع كرده ، ولـذا مى گوييـد:«هـذا الكتـاب، هـذا الرجـل، هذاالمسـجد» پس ملاك در وضع عام و موضوع له خاص اين است كه: إذا كان الملحوظ مفهوماً عاماً يكون الوضع عاماً، «فإذا وضع على مصاديق ذلك المفهوم العام» مى شود موضوع له خاص، هيئت افعل هم از اين قبيـل است،يعنى وقـتى موضوع له خـاص شـد، خـاص جزئى است و قابـل قيـد نيست، چرا؟ چون وسـعت و گسترش نـدارد تـا مـا مقيّـد كنيم. بله! اگر «واقعـاً» مفهـوم وسـيعى داشت، مقيّـد مى كرديم. ولى مفهوم وسـيع نـدارد،يعنى «موضوع له» جزئيات بعث است، بعث زيد، بعث عمرو و بعث بكر.

به عبارت ديگر: وقتى كه «موضوع له» امر جزئى شد، جزئى قيد بردار نيست.

يلاحظ عليه:

ما در پاسخ ايشان مى گوييم: اينكه شنيده ايد جزئى قابل تقييد نيست، معنايش اين است كه حسب الافراد قابل تقييد نيست، اما «حسب الاحوال» قابل تقييـد است، مثلاً؛ مولا مى فرمايد: «زيد» اگر معمّم آمد، برايش شـهريه بدهيد، اما اگر بدون عمامه آمد، شهريه برايش ندهيد، «زيد شخصى» از نظر افراد قابل تقييد نيست، اما از نظر حالات كلى است و قابل تقييد.

الـدليل الثـانى: المطلوب على اقسـام؛ مرحوم آخونـد اين دليـل دوم را در (كفايه الأصول) مفصل ذكر نموده است. من نخسـت دليل شـيخ را طبق نقل صاحب كفايه نقل مى كنم، تا معلوم شود كه اشـكالش در كجاست، مى فرمايد: «مولا» وقتى به مطلوب و ماده(يعنى صـلات، اكرام) نظر انداخت، گاهى مطلوب نيست، ، اگر مطلوبش نباشد، ما به او كارى نداريم. اما اگر مطلوبش شـد، گـاهى اين مطلوب مطلقاً مطلوب است.يعنى صـلات و اكرام مطلقاً مطلوب است، گاهى مطلوب است عنـد الشـرط، يعنى حتماً شرط لازم است.سپس آنجا هم كه عند الشرط مطلوب شد، شرط گاهى خارج از اختيار است، مانند: زوال شمس، گاهى داخل در اختيار است، مانند: سـلام كردن «إن سـلّم زيد فأكرمه»، حالا سـلام كردن هم گاهى تحصيلش مطلوب است، وگاهى حصولش مطلوب است. فرق اين دوتـا اين است، آنجـا كه تحصـيلش مطلوب است، پس بايـد تحصـيلش كنيم، ماننـد: نمـاز با وضو. گاهى حصولش مطلوب است، ماننـد: حـج، يعنى درحج كسب اسـتطاعت واجب نيست، بلكه حصولش كافى است، اين دليـل شـيخ است.«پس المـاده (يعنى صـلات و اكرام) امـا مطلوبه أو غير مطلوبه، و على الأـول، إمـا مطلوبه مطلقاً أو مطلوبه عند الشـرط، وعلى الثانى، شـرط يـا داخـل دراختيـار است يـا خارج از اختيار. داخل در اختيار هم گاهى تحصـيلش مطلوب است، مانند:وضو. گاهى حصولش مطلوب است.

یلاحظ علیه: ما به مرحوم شیخ می گوییم که: جناب شیخ! شما از اول موضوع را مطلوب گرفتید، عین همین تقسیم را بر سر طلب هم بیاورید، طلب، یعنی بعث، گاهی این بعث و حکم مورد علاقه است، گاهی مورد علاقه نیست. آنوقت هم که مورد علاقه است، گاهی بلا قید است و گاهی مع القید است، قیدش گاهی اختیاری است و گاهی خارج از اختیار می باشد. داخل در اختیار هم گاهی تحصیلش مطلوب است و گاهی حصولش مطلوب می باشد، شما در وسط دعوا نرخ تعیین کردید، یعنی تمام تقسیم را روی ماده(اکرام و صلات) بردید، وحال آنکه باید عین این تقسیم را روی بعث هم بیاورید، بعث هم عین همین تقسیم را دارد. ولذا ما قبلاً گفتیم که نه با شیخ موافقیم و نه با آخوند. بلکه گاهی شرائط ایجاب می کند که قید به هیأت بر گردد و گاهی هم شرائط ایجاب می نماید که قید به ماده بر گردد نه به هیأت.بنابراین، این دلیل در شأن شیخ نیست، چون ایشان از اول روی ماده تکیه کرده و فرموده که قیود ماده علی اقسام. ما در پاسخ ایشان می گوییم که: قیود هیأت ایضاً علی اقسام.

۱. مطارح الانظار، ص۴۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم شیخ انصاری پنج دلیل اقامه کرده بر اینکه قید نمی تواند بر هیئت بر گردد، بلکه حتماً باید به ماده برگردد (که همان صلات است). سه دلیل شیخ روشن است، ولی دلیل چهارم و پنجم مقداری مشکل دارد ولذا نیاز به توضیح مجدد دارد. علامت ونشانه ی دلیل چهارم این است که: اگر «قید» به هیأت بر گردد، تعلیق انشاء لازم می آید «یلزم تعلیق الانشاء، و الانشاء ایجادٌ والایجاد امره دائرٌ بین الوجود والعدم غیر قابل للتعلیق»یعنی تعلیق انشاء محال است، «انشاء» یا هست و یا انشاء نیست فلذا تعلیق انشاء معنا ندارد »، پس علامت ما برای دلیل چهارم، عنوان تعلیق الانشاء است،

ص: ۳۱

ما در جواب گفتیم که: شما بین تعلیق انشاء و تعلیق المنشأ خلط کرده اید،ما نیز قبول داریم که انشاء تعلیق بردار نیست «لأنّ الانشاء عبارةٌ عن استعمال اللفظ فی المعنا»،یعنی جمله ی انشائیه را در معنایش به کار می برند، این انشاء تعلیق بردار نیست. ولی آنچه که از این انشاء متولد می شود، آن بر دو قسم است

۱) طلبٌ مطلق، مانند: «اقم الصلاه»

۲) طلب مقیّد. مانند: «اقم الصلاه لدلوک الشمس»، پس آنکه تعلیق بردار نیست همان انشاء است و ما هم او را معلّق نکردیم، بلکه فقط مُنشأ را معلق کردیم. به عبارت دیگر: طلب ومنشأ غیر از انشاء است،«الانشاءُ استعمال اللفظی فی المعنی إما لغایه الاخبار او لغایه الایجاد» این تعلیق ندارد، تعلیق در مُنشأ است که مُنشأ هم بر دو قسم ا ست

الف) طلب مطلق

ب) طلب معلّق.

إن قلت: همـانطور که ایجـاد قابل تعلیق نیست، وجود هم قابل تعلیق نیست، «االإیجاد امره دائرٌ بین الوجود والعـدم» وجود همان ایجاد است،منتها با این تفاوت که اگر به فاعل نسـبت بدهیم،اسـمش ایجاد است.اما اگر به ماهیت نسـبت بدهیم، اسمش وجود است نه ایجـاد. همـا نطور که ایجـاد تعلیق بردار نیست، وجود هم تعلیق بردار نیست،بلکه «وجود» یا هست یا نیست؛ عین همین مطلب را در مـانحن فیه هم بگوییـد، یعنی همـانطور که «انشـاَء» تعلیق بردار نیست، مُنشـأ (که همـان طلب است) نیز تعلیق بردار نیست بلکه طلب یا هست یا نیست.

طلب معلّق همانند وجود معلّق است، یعنی همانطور که وجود معلّق محال است، طلب معلّق هم محال است.

ص: ۳۲

قلت: مورد ما از همان مواردی است که تکوین و اعتبار با هم مخلوط شده است، درست است که در عالم تکوین هر دو محال است، یعنی هم ایجاد معلّق محال است و هم وجود معلّق محال است. «خلق الله آدم»، هم ایجادش تعلیق بردار نیست و هم وجودش،ولی در عالم اعتبار ممکن است که انشاء تعلیق بردار نباشد،چون انشاء یا هست و یا نیست، اما منشأ چون امر اعتباری است ولذا چه مانعی دارد که در عالم اعتبار طلب و منشأ را دو جور فرض کنیم: الف) طلب مطلق، ب) طلب مقید ومعلق؛عالم اعتبار خفیف المؤنه است، «والاعتبار قلیل المئونه». بله! در اعتباریات دو چیز شرط است:

۱)ترتب الأثر

۲) عدم التناقض فی الاعتبار

در مانحن فیه هر دو هست، بله! اگر طلب از قبیل امور تکوینی بود، امور تکوینی تعلیق بردار نیست بلکه یا هست یا نیست، اما چون طلب وبعث از امور اعتباری است فلذا قابل تعلیق می باشد و می توانیم بگوییم: یا طلب ندارد، یا طلب مطلق دارد و یا طلب معلق دارد. فائده اش این است که هر موقع «معلقٌ علیه»حاصل شد، دیگر نیاز به انشاء جدید نیست. علامت دلیل پنجم این بود که: «یلزم تفکیک المنشأ عن الانشاء»، اگر بگوییم: قید به انشاء برمی گردد، به هیئت برمی گردد، معنایش این است که انشاء حالا است، اما منشأ چند ساعت بعد است «یلزم تفکیک المنشأ عن الانشاء»، این علامت دلیل پنجمی است.

یلاحظ علیه: ما گفتیم

تفکیک نیست، بلکه «انشاء» همراه منشأ است، منشأ چیست؟ منشأ عبارت است از: طلب معلَّق، و این همراه انشاء است،یعنی همان موقعی که جبرئیل بر قلب پیامبر نازل شد و گفت: «اقم الصلاه لدلوک الشمس» هم انشاء کرد و هم منشأ. «طلب معلّق» منشأ است که همراه انشاء است، بله! «طلب» مطلق نیست. «طلب» منجّز نیست، «منشأ و طلب» معلّق است نه طلب مطلق و منجز، بلکه طلب معلَّق، منشأ است و این طلب معلق همیشه همراه انشاء است، یعنی همانطورکه «انشاء» هست، «منشأ» هم در کنار او هست، ما قبلاًـ طلب معلّق را معنا کردیم و گفتیم: مولاـ وقتی به مکلفین نگاه می کند، می بیند بعضی غنی هستند، بعضی فقیرند، همه را تحت پوشش طلب قرار می دهد و می فرماید: «حجّوا إن استطعتم»، این انشاء نسبت به تمام مکلفین معلق هست ، منتها کسی که فعلاً مستطیع است،در حق او منجز می شود. ولی آدمی که فعلاً استطاعت ندارد، این انشاء معلّق را دارد، طلب معلّق را دارد، فائده انشاء معلق چیست؟ فائده اش این است که بعد از ده سال اگر غنی و ثروتمند شد، دیگر لازم نیست که مولا انشاء مجدد کند، پس انشاء معلّق بعد از انشاء هست، منشأ معلّق بعد از انشاء هست، طلب معلّق بعد از انشاء هست، «فلیس هیهنا تفکیکٌ بین الانشا ء والمنشأ»، بلکه منشأ در کنارش هست.

پس معلوم شد که اشکالات مرحوم شیخ وارد نیست،و قید هم به طلب بر می گردد نه به صلات، منتها «طلب»« مقید است، در مقابل طلب منجز.آنچه تا کنون بیان کردیم، تکرار بحث قبلی بود، دوتا بحث دیگر در اینجا باقی مانده که باید بیان کنیم:

۱ــ «هـل البعث موجودٌ قبل حصول الشـرط اولاَ؟»؛ به عبارت دیگر: «هل البعث قبل حصول الشـرط فعليٌّ أو انشائيٌ؟»، مولاء که الآن انشاء معلّق کرد،یعنی قضیه ی شرطیه را بیان کرد. آیا بعثش انشائی است یا بعثش فعلی می باشد؟

۲ــ «ما فائده هذا البعث التعلیقی؟» فائده ی این بعث تعلیقی چیست؟ اینکه مولا می فرماید: «اقم الصلاه لدلوك الشمس»، فایده ی این بعث تعلیقی چیست؟ ولـذا مـا در اینجـا دو تـا بحث داریم که بحث اول را الآـن بیـان خواهیم کرد، امـا بحث دوم را در جلسه ی آینده تقریر خواهیم نمود.

بررسـی بحث اول: بحث اول این است که آیا قبل از حصول شرط، بعث فعلی است یا انشائی (هل البعثُ- قبل حصول الشرط- فعليٌ أو انشائيٌ»؟ از نظر موازین ادبی، مسـلماً «بعث» انشائی است نه فعلی. چرا؟چون مادامی که «معلّق علیه» حاصل نشده اسـت ما نمی توانیم بگوییم: ما طرف را الآن به دنبال کار حرکت می دهیم.کسـی که الآن فقیر و افتاده است، اگر به او بگوییم: «حج إن استَطَعتِ»، مسـلماً الآن بعث فعلی نیست، چون بعث فعلی به آن بعثی می گوینـد که « علی کل تقـدیر» باشـد. بله! اگر بعث علی کل تقدیر شد، فعلی خواهد بود، مانند: «معرفه الله» که (خدا را بشـناس؛) بعثش «علی کل تقدیر» است ولذا فعلی است. اما «اذا کـان البعث علی تقـدیرٍ دون تقـدیرٍ» و فرض هم این است که «معلقٌ علیه» حاصـل نشـده است، مـا در این گونه موارد نمی توانیم بگوییم: با اینکه «معلَّق علیه» حاصل نشده است، ولی همین الآن هم بعث فعلی هست و همین الآن مولا بنده ی فقیر و غیر مستطیع خود را هـل می دهـد به سوی حـج. (مرحوم آقـای دامـاد، بعث را به «هـل دادن» معنـا می کرد،بعث یعنی هـل دادن)، بنـابراین؛ مـادامی که شـرط حاصـل نشـده، بعث انشـائی است نه فعلی. چرا؟ چون بعث فعلی،آن بعثی است که در تمـام تقادیر بعث کنـد «لأنّ البعث الفعلی هو البعث علی کل تقـدیرٍ». ماننـد: «معرفه الله ». « و اما ذا کان البعث علی تقـدیر دون تقـدیر»،مثل اینکه مولا بفرماید: اگر زید آمد، اکرامش کن،در اینجا تا موقعی که زید نیامده است، معنا ندارد که بگوییم: بعث فعلی است.

« فهیهنـا البعث انشـائیٌ و لیس البعث فعلی اً لأنّ المیزان فی البعث الفعلی أن یکون البعث علی کل تقـدیرٍ»، چون بعث فعلی آن است که در همه ی موارد و «علی جمیع التقـادیر» طرف را هـل بدهـد و تحریکش کنـد، ماننـد: «معرفه الله». امـا اگر هـل دادن طرف محدود، مشروط و معلق باشد، قهراً تا دامی که آن شرط و «معلق علیه» حاصل نشده است، بعث فعلی نخواهد شد.

بلـه! «بعث» انشـائی هست، به این معنـا که متکلم انشـائی کرده و یـک طلب معلَّق را فرض کرده است که اگر روزی آن «معلَّق علیه» حاصل شد، دیگر دو مرتبه نیازی به انشاء مجدد پیدا نکند.

سؤال: آیا در قضایای شرطیه مادامی که شرط حاصل نشده است، بعث فعلی است یا انشائی؟

جواب: «بعث» انشـائی است، چرا انشـائی است نه فعلی؟ چون «میزان» در فعلی بودن بعث این است که « علی کـلِّ تقـدیر» بعث کنـد، وحال آنکه در اینجا «علی کلِّ تقـدیر» بعث نمی کنـد، بلکه علی تقدیر است.بنابراین؛ اگر «بعث» محدود شد، دیگر نمی توانـد فعلی باشـد،یعنی الآن نمی توانـد انسان را هل بدهد و تحریکش کند، بلکه هنگامی هل می دهد و تحریک می کند که قید و بندی نداشته باشد،و چون قید و بند دارد، فلذا الآن تحریک و هل دادنش به صورت انشائ است نه به صورت فعلیت.

کلاـم محقق عراقی: مرحوم عراقی در کتـاب(بـدایع الأفکـار) فرموده است که: در قضایـای شـرطیه، بعث فعلی است نه انشائی. ولـذا به آن قاعـده که: «البعث الفعلی هو البعث علی کل تقـدیرٍ» توجه نکرده است،ایشان می فرماید: همین الآن که اول آفتاب است، همین الآـن بعث نسـبت به صـلات ظهر و عصـر فعلی است، یعنی مولا که فرموده است: «اقم الصـلاه لـدلوک الشـمس»، همین الآـن که موقع طلـوق آفتـاب است، بعث نسـبت به صـلات ظهر و عصـر فعلی است، یـا مولاـ که الآـن فرموده: «حجّوا إن استطعتم» نسبت به آدم فقیری که چیزی ندارد، این بعث فعلی است.

ص: ۳۵

دلیل مرحوم عراقی: دلیلی که ایشان برای مدعایش اقامه می کند، این است که «حکم» عبارت است از آن اراده ای که آشکار بشود، اراده که آشکا شد،اسمش می شود حکم؛«الحکمُ هو الارادةُ المُظهَره»، انسان کی اراده می کند؟ «اذا التفت الی شیئٍ»،یعنی انسان وقتی به چیزی التفات پیدا کرد و در آن مصلحت دید، شوق مؤکّد حاصل می شود، دفع موانع می کند، آنگاه اراده حاصل می شود، این اراده را وقتی که اظهار کرد،حکم فعلی می شود «صار الحکم فعلیاً». ایشان می فرماید: ما دو تا حکم نداریم، تا یکی انشائی باشد و دیگری فعلی. بلکه حکم عبارت است از اراده ی مظهره و فرض این است که مولا اراده را اظهار کرده، یعنی فرموده: «اقم الصلاه لدلوك الشمس»، مولای عرفی، اراده را اظهار کرد و فرموده: «صلّ» یا فرمود:«اکرم زیداً إن جاء غداً» این اراده را ظاهر کرده، فالحکم عباره عن الاراده المظهره و قد اظهر المولاء ارادته فصار الحکم فعلیاً و لیس قسمان، أعنی الإنشائی والفعلی، بل یکون قسماً واحداً». این حاصل بیان مرحوم عراقی است.

یلاحظ علیه بوجهین:

۱) اینکه ایشان فرموده: «الحکم عباره عن الاراده المظهره» درست نیست، به عبارت دیگر: اینکه مرحوم عراقی اراده را حکم، یا از ازجزاء حکم می داند، خواه به عنوان جزء و یا به عنوان شرط، درست نیست،

فرق جزء و شرط: «جزء» چیزی است که هم تقید داخل است و هم قید،اما شرط آنست که «قید» خارج است،« تقیّد» داخل است، فلذا اینکه ایشان اراده را حکم یا از جزاء حکم گرفته اند، صحیح نیست،یعنی «اراده» حکم نیست، بلکه اراده از مراتب تکوین و از مبادی و مقدمات حکم است، نه خود حکم، است، و حکم از مراتب اعتبار است، نه از مراتب تکوین. اراده از مبادی و مقدمات حکم است، نه خود حکم، یعنی اراده ی که مولاـ در ذهن دارد، این حکم نیست (هر چند اراده المظهره باشد). بلکه اراده از مبادی ومقدمات حکم می باشد نه خود حکم. ولذا عرفاً وقتی آمری امر می کند، انسان توجه ندارد که در دل اراده ای دارد که این اراده را اظهار کرد، حکم همان مرحله ی انشاء، است، منتها گاهی با اشاره ی سر انشاء می کند ومی فرماید: برو! گاهی با اشاره انشاء نمی کند، بلکه با لفظ انشاء می کند و می فرماید: إضرب، اُخرج؛

بنابراین؛ اگر بگوییم: اراده از اجزاء حکم است(جزءاً أو شرطاً) این صحیح نیست، بلکه اراده از مقدمات و مبادی حکم است. دلیلش این است که بسیاری از اوقات انسان توجه به احکام مولا می کند ، اما توجه به اراده ی مولا نمی کند، هم چنین است در احکام وضعیه، یعنی در احکام وضعیه، مانند:«زوّجت هذه بهذا، ملّکت هذا بهذا» انسان هیچ توجه به این ندارد که مولا اراده اش را اظهار کرد«اظهر إراته». اگر (واقعاً) واقعیت حکم همان اظهار اراده بود، ما باید در این گونه «موارد» به این اراده توجه می کردیم، وحال آنکه ما ده هاحکم را (اعم از وضعی و تکلیفی) با گوش خود می شنویم، بدون اینکه اصلاً توجه به اراده مولا داشته باشیم که «صدر عن اراده المولأ»،

بله! «صَدَرَ عن اراده المولاء» و اما این «صَدَرَ» مبادی است نه واقعِ حکم، «هکذا» در احکام وضعیه، مانند:« زوججتُ هذا بهذا و ...، هیچگاه انسان در این جاها به غیر از زوجیت و ملکیت توجه نمی کند، بلکه تمام توجهش به انشاء است نه به اراده ی مولاـ بنابراین، طبق بیانی که کردیم، «حکم» فعلی نشد، مگر اینکه مرحوم آقا ضیاء عراقی در فعلیت حکم یک اصطلاح دیگری داشته باشد و بگوید: «الحکم الفعلی عباره عن الحکم المبین من جانب الشارع، أعنی الحکم الصادر من الشارع حکمٌ فعلیٌ»، بله! اگر ایشان این حرف را بگویند، آنوقت هم و«اجب مطلق» فعلی است و هم «واجب مشروط» فعلی است.یعنی هر حکمی که از ناحیه ی شارع صادر می شود، فعلی است. در مقابل آن احکامی که «لم یصدر من الشارع»، اما باید توجه داشت که این اصطلاح ایشان است، نه اصطلاحی که میان علما رایج می باشد، چون اصطلاح مشهور (در فرق میان حکم انشائی و فعلی) این است که: «إذا کان البعث علی کل تقدیرٍ، فهذا فعلیٌ» این فعلی است، «و اذا کان البعث علی تقدیرِ دون تقدیر»، یعنی هنوز «معلق علیه» و شرط حاصل نشده، به این می گویند: بعث انشائی.

ص: ۳۷

إن قلت: مستشکلی اشکال می کند که شما می گویید، «بعث» تعلیقی و انشائی است. ما از شما سؤال می کنیم که آیا مولا اراده کرده یا اراده نکرده، به عبارت دیگر؛ آیا اراده ی مولاـ فعلی هست یا فعلی نیست ؟ اگر بگویید که اراده ی مولا فعلی است،پس چطور مرادش (بعث) فعلی نیست، آیا این همان تفکیک مراد از اراده نیست «هل هذا الاـ تفکیکُ المراد عن الاـراده»؟ فلذا اگر اراده ی مولاـ فعلی است (کما اینکه فعلی هست) حتماً باید به دنبالش مرادش هم فعلی باشد، یعنی اگر مرادش فعلی است، پس بعث هم باید انشائی نباشد بلکه بعث هم باید فعلی باشد.

خلاـصه ی اشکال: این است که «الاـراده فعلیٌ» چون مولاـ که بعث وانشاء می کند، قبل از «انشاء» اراده هست، اراده که فعلی شد قهراً مرادش هم فعلی است والاّـ «یلزم تفکیک المراد عن الاـراده»؛ اگر مرادش فعلی است معنی ندارد که بعثش تعلیقی باشد، نه فعلی.یعنی فعلیت اراده مستلزم فعلیت مراد است، فعلیت مراد هم مستلزم فعلیت بعث است نه انشائیت بعث «فعلیه الاراده یستلزم فعلیه المراد و فعلیه المراد یستلزم فعلیه البعث، لا انشائیه البعث»

قلت: در پاسخ این اشکال باید بگوییم که متعلّق اراده ی مولا فعل الغیر نیست، یعنی محال است که اراده ی انسان به فعل غیر تعلّق بگیرد، چرا اراده ی انسان به فعل غیر متعلق نمی شود؟ چون اراده به امر اختیاری تعلّق می گیرد، وحال آنکه فعل غیر در اختیار من نیست، بنابراین؛ یکی از اشتباهات در «علم اصول» این است که می گویند: اراده ی مولا به فعل غیر تعلق می گیرد، و حال آنکه این چنین نیست، بلکه اراده به امر اختیاری تعلق می گیرد و فعل غیر خارج از اختیار ما می باشد.

ص: ۳۸

پس بایـد نگـاه کنیم که متعلّق اراده چیست، یعنی مولاـ که الآـن به صـلات امر می کنـد و می فرمایـد: «اقم ا الصـلاه لـدلوک الشـمس» و هنوز دلوک نشـده است، آیا متعلّق اراده ی مولا: «البعث علی تقـدیرٍ» است؟ اگر این متعلّق اراده باشـد، این بعث و طلب (کـه مراد اسـت) فعلی است، همـانطور که «اراده» فعلی است، مراد هم فعلی است، چـون مراد عبـارت است: «البعث علی تقـدیرٍ» ، «الصـلاه علی تقـدیر الـدلوک، الاکرام علی تقـدیر المجئی، «الاراده فعلیهٌ والمراد (یعنی البعث علی تقدیر) ایضاً فعلی» بعث «علی تقـدیر» به یـک معنی فعلی است، یعنی عـدم نیست، بعث الآـن موجود است، منتهـا هنگامی که درباره ی افراد پیاده بشود، کسـی که «معلّق علیه» هنوز در حقش حاصل نشده، به او می گوییم: انشاء، اما کسـی که «معلَّق علیه» وشـرط نسبت به او حاصـل شـده، می گـوییم: فعلی، ولی در مقـام جعـل و تشـریع کلی، هـم اراده ی فعلی است و هم مراد فعلی است، مراد کـدام است؟ «البعث علی کل تقـدیرٍ»، این فعلی است، یعنی موجود است، منتها «عنـد الانطباق علی الافراد» نسـبت به کسـی که واجد شرط است، فعلی است «یکون فعلیاً»، امـا نسبت به کسـی که غیر واجـد شـرط است، انشـائی است. پس اراده فعلی است یعنی موجـود است، مراد هم فعلی است یعنی «متعلّق» امر موجود و امر محققی است، ولـذا اینکه می گوییم: الآـن موجود است، این منافات ندارد که در مقام انطباق بر مکلّفین یکی فعلی بشود، دیگری انشائی.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

«بقی هنا شـیئٌ»، مشـهور قید را به هیئت برمی گردانند و می گویند: «وجوب» مشروط است، یعنی مادامیکه شرط حاصل نشود، وجوبی نیست.

ص: ۳۹

ولی مرحوم شیخ قید را به ماده(یعنی صلات) برمی گرداند نه به هیئت(وجوب). خود صلات هم چندین قید دارد:

الف) وضو

ب) دخول وقت

ج) قبله

د) ستر

با اینکه مشهور با شیخ چنین اختلافی با همدیگر دارند، ولی شیخ با مشهور در نتیجه موافقند، نتیجه این است: اگر قید به هیئت برگردد، تحصـیلش واجـب نیست، چـون شـرط وجوب است و شـرط وجـوب تحصـیلش واجب نیست، «اتفاقـاً» شـیخ که ٔمی فرمایـد: «قیـد» به ماده برمی گردد نه به هیأت.ایشان(شـیخ) نیز معتقد است که تحصـیلش واجب نیست، فلذا در نتیجه هر دو با همـدیگر موافقند، یعنی هردو معتقدند که تحصـیلش واجب نیست، چه قید را به ماده بر گردانیم و چه به هیأت. به همین جهت است که به شیخ اشکال کرد ه اند که: جناب شیخ! شما که قید را به ماده برمی گردانید، قیود ماده هم بر دو قسم است:

۱) غیر واجب التحصیل؛ یعنی تحصیلش واجب نیست، مانند: استطاعت

۲) واجب التحصیل؛ مانند: وضو، «یجب الصّلاه مع الوضو، یجب الحج بالاستطاعه»، آنوقت سئوال این است که اگر هر دو قید به ماده برمی گردد، پس چطور شد که بعضی از قیود تحصیلش واجب است، مانند: وضو و ستر، وحال آنکه بعضی از قیود واجب نیست، مانند: استطاعت در حالیکه هر دو قید ماده، قید واجب و قید متعلّقند؟ اگر قید هر دو هست، چطور شد که بعضی از قیود تحصیلش واجب است و اما بعضی دیگر تحصیلش واجب نیست؟ این اشکال فقط بر شیخ وارد است، نه بر مشهور. چون مشهور می گویند: «کلُّ قیدٍ یکون شرطاً للوجوب، أعنی کل قید یرجع الی الوجوب» تحصیلش واجب نیست، « و کل قیدٍ لا یکون شرطاً للوجوب بل قیداً للواجب کالوضوء والسّتر والاستقبال الخ...، أعنی کل قید یرجع إ لی الماده» همه ی اینها تحصیلش واجب است.

ص: ۴۰

بنابراین؛ راه مشهور روشن است و هیچ اشکالی بر آن وارد نیست، ولی شیخ گرفتار است. چرا؟ چون ایشان می فرماید:: قید به ماده(واجب، یعنی صلات) بر می گردد، نه به وجوب و هیئت. آنوقت از شیخ سئوال می شود که چگونه شد که همه قیود به واجب برمی گردد، و حال اینکه قیود بر دو قسم است: الف) «واجب التحصیل» .ب) « غیر واجب التحصیل ، این اشکالی که بر شیخ می شود.ولذا شیخ هم در «مطارح الانظار» از این- سئوال و اشکال- جواب داده، ایشان درمقام جواب می فرماید: گاهی مصلحت قائم است با فعل مقیَّد، اما به شرط اینکه قیدش را تحصیل کنید (بشرط تحصیل قیده)، یعنی مصلحت قائم است به صلات،اما به شرط تحصیل قیدش،یعنی به شرط اینکه وضو،و تیمم، ستر و طهارت ثوب را تحصیل کنید.

ولی گاهی مصلحت قائم است با فعل، اما به شرط اینکه قیدش حاصل شده باشد، یعنی خود به خود قیدش حاصل شده باشد «یکون المصلحه قائماً مع الفعل بشرط أن یکون قیده حاصلاً»، وضو از قبیل اولی است، مصلحت قائم با نماز و وضو است، به شرط اینکه وضو را تحصیل کنیم،یعنی هر چند با خریدن، آب را تهیه کنیم و با آن و ضو بگیریم ، دومی، مانند: حج. مصلحت قائم با حج، همراه با استطاعت است، یعنی به شرط اینکه استطاعت خود به خود حاصل شده باشد «بشرط حصول الاستطاعه». اما اینکه انسان حتماً استطاعت را تحصیل کند، این مصلحت ندارد، چرا؟ چون این سبب می شود که مردم در عسر و حرج بیفتند. می فرماید: در عالم ثبوت، مصلحت بر دو قسم است:

الف) «المصلحه قائمةٌ بالفعل المقیّد بشرط تحصیل قیده».

ب) «المصلحه قائمةٌ بالفعل المقيّد بشرط حصول قیده»، این جواب شیخ (ره) است،

یلاحظ علیه: این فرمایش شیخ (در عالم ثبوت) ممکن است که درست باشد است،یعنی «ثبوتاً» ممکن است که مصلحت دو قسم باشد، گاهی مصلحت قائم باشد با «فعلِ مقیّد» به شرط تحصیل قیدش،یا اینکه مصلحت قائم باشد با «فعلِ مقید» به شرط حصول قیدش، فلذا ممکن است که ثبوتاً این درست باشد، ولی از نظر اثبات(به عقیده شیخ)، آیا وجوب اطلاق دارد یا ندارد؟ اطلاق دارد، فقط «واجب» مقیّد است، اگر وجوب اطلاق دارد،پس این وجوب یک چتری است روی مقیّد، همانطوری که ما را به سوی فعل هُل می دهد، به سوی قیدش هم هل می دهد.ولذا شما(شیخ) نمی توانید بگویید که اثباتاً هم دو قسم است بلکه از نظر اثبات فقط یک قسم است، نه دو قسم، یعنی همه ی آنها واجب التحصیل می باشند، چرا؟ چون وجوب و بعث مولاـ (از نظر شیخ) اطلاق دارد، حال که اطلاق دارد، پس حتماً باید هم فعل را تحصیل کنیم و هم شرطش را. چون از نظر اثبات، «وجوب» اطلاق کامل دارد و هیچ گونه قید و بندی ندارد، یعنی همین «الآن» مولا بعث فعلی دارد، اگر بعث فعلی دارد، قهراً باید شما هم فعل را باید تحصیل کنید و هم قیدش را. بحث ما در این مسئله تمام شد. چنانچه «به خاطر دارید» قبلاً گفتیم که چند مسئله را در اینجا مطرح می کنیم، مسئله ای اول را که:«هل البعث فعلیً أو إنشائی؟ مطرح کردیم و گفتیم: از نظر شیخ فعلی است، اما از نظر مشهور «بعث» انشائی است، نه فعلی، یعنی مادامی که قید حاصل نشده، بعث انشائی، نه فعلی. در اینجا سه مسئله دیگر هم داریم که باید بحث کنیم، عناوین مسئله این است:

ص: ۴۲

۱) ما فائده هذا البعث الانشائی

۲) ما هو مقدمات المفوّته

۳) اگر ما راه به جایی نبردیم، یعنی نه ادلّه ی آخوند ما را قانع کرد و نه ادله ی شیخ، بلکه در شک ماندیم که آیا قید، قید هیأت است یا قید ماده، «درمورد شک» مقتضای اصل عملی و اصل لفظی چیست؟

بررسی مسئله ی اول: «أعنی؛ ما فائده هذا البعث الانشائی»؟

اشکال: ممکن است کسی بگوید: حالا ـ که بعث شما انشائی است نه فعلی.پس فائده اش چیست؟ به عبارت دیگر: انسان موقعی حرف می زند که طرف را تحریک کند و هلش بدهد، ولی شما حرف می زنید بدون اینکه طرف را تحریک کنید و هلش بدهید، یعنی می گویید: تا قید حاصل نشده، من نیز حرکت نمی کنم، چون «قید» قید وجوب است ولذا مادامیکه دلوک نشده است، من هم حرکت نخواهم کرد، بنابراین؛ اگر (واقعاً) این وجوب، وجوب انشائی است و هیچ گونه حرکتی در مکلف ایجاد نمی کند،پس فائده اش چیست؟

پاسخ: مرحوم آخوند خراسانی «در مقام جواب» می فرمایند: مولاء، همیشه فرصت حرف زدن با عبدش را ندارد، ممکن است موقعی که عبادش استطاعت پیدا می کنند، مولا آنان را نبیند، ولذا از همین الآن و حالا یک خطاب انشائی را متوجه می کند که هر زمان مستطیع شدند، این خطاب سابق در حق آنان حجت باشد و دیگر نیازی به انشاء مجدد نباشد، فلذا به جهت پیشگیری، از حالا ـ انشاء می کند و می فرماید: «اذا حصلت الدلوکُ یصیر الحکم الانشائی حکماً فعلیاً بلاحاجهٍ الی خطاب جدیدٍ»، این جواب آخوند، بسیار جواب خوبی است که به مشهور داده است.

ص: ۴۳

اشکال مرحم عراقی بر آخوند: مرحوم عراقی در کتاب(بدایع الأفکار) نسبت به کلام استادش(آخوند) ایراد گرفته است، حاصل اشکالش این است: مولا، چیزی را که الآن و حالا نمی خواهد، معنی ندارد که نسبت به آن بعث کند، یعنی عقلائی نیست که مولا نسبت به آن جعل حکم کند و انشاء کند، از آنجا که خودش چون با مشهور هم عقیده است، جواب دیگر می دهد و می گوید: گاهی مصلحت در «منشأ» هست، مانند: نماز.

گاهی مصلحت در انشاء هست، مانند: اوامر امتحانیه، در اوامر امتحانیه مصلحت در انشاء است، نه در منشأ.یعنی مصلحت در ذبح اسماعیل نیست (که مُنشأ هست) بلکه مصلحت در انشاء هست؛ یا ابراهیم! «إذبِح وَلَدَکَ»؛ همین مقدار که ابراهیم تلاش کرد و آن کمال بالقوه را به کمال بالفعل رساند، یعنی آن اخلاص بالقوه را به اخلاص بالفعل رساند، کافی است. ایشان (عراقی) جواب استادش(آخوند) را نمی پسندد، فلذا می گوید: عقلائی نیست چیزی را که انسان نمی خواهد به آن متوسل شود و حرف بزند، آنگاه خودش جواب دیگری می دهد و می فرماید: در واجبات مشروطه مصلحت در تکلم است، یعنی مصلحت در انشاء است،مانند: اوامر امتحانیه که مصلحت در حرف زدن است، والّا ذبح ولد مصلحت ندارد، ولذا در تمام واجبات مشروط ، خود انشاء کردن و ایجاد کردن و حرف زدن مصلحت دارد «المصلحةُ فی نفس الانشاء».

یلاحظ علیه: ما نسبت به فرمایش ایشان اشکال داریم و آن اینکه چگونه می فرمایید: این کار عقلائی نیست و حال آنکه امور اعتباری دور محور غرض و مصلحت می چرخد، یعنی امور اعتباری باید غرض عقلائی داشته باشد. ثانیاً: تناقض در اعتبار نباشد، اگر واقعاً امور اعتباری دائر مدار غرض است، چه غرضی بالاتر از اینکه مولا ازحالا پیشگیری می کند،

به عبارت دیگر: «مولا» احتمال می دهد که لعلّ موقع حصول شرط،عبدش را نبیند تا همان زمان برایش انشاء کند، فلذا از حالا به عنوان واجب مشروط برایش تکلیف جعل می کند که هر موقع شرطش حاصل شد، دیگر نتواند بگوید که: مولا! تو که به من امر نکرده بودی، چون مولاء در جوابش خواهد گفت که من قبلاً به صورت قضیه ی شرطیه گفته بودم.

بنابراین؛ گاهی عقلاء از آفت های آینده پیشگیری می کنند،آنوقت چطور ایشان می گوید که این کار عقلائی نیست؟!

جواب حضرت امام(ره): جواب دیگری امام فرموده که خیلی مهم و در خیلی از « موارد» راه گشا است و آن این است که: قضایا بر دو قسم است

الف) قضایای شخصی؛مانند: خطابات موالی نسبت به عبیدش، خطابات موالی نسبت به عبید از قبیل خطابات شخصیه است، جواب آخوند هم نسبت به اینجا خوب است و اشکال ها هم تا حال روی محور شخصی می چرخید؛ جواب آخوند اینجاها خوب است. یعنی اگر کسی اشکال کند که: آقای زید که هنوز مستطیع نشده است، این چه حکمی است که دامن گیرش شده ؟ آخوند جواب می دهد که مولاـ به خاطر پیشگیری جعل حکم کرده، تا دیگر نیاز مجدد به انشاء نباشد. ب)قضایا و خطابات کلی؛ گاهی خطابات ما قانونی و کلی است،یعنی مولا می خواهد برای همه ی جهانیان، یعنی تمام بشر، و یا بر کل مسلمانها، قانون جعل کند، فلذا در یک چنین موردی، مردم بر دو دسته و بر دو صنف تقسیم می شوند:

۱) واجدٌ للإستطاعه، واجدٌ للشرط

۲) غیر واجدٍ للشرط

دریک چنین مواردی نه مطلق گفتن درست است و نه مقید و جزئی گفتن صحیح است، بلکه باید قانون کلی را به صورت قضیه شرطیه بیان کند و بگوید: کسانی که الآن واجد شرط هستند. حکم در حق آنها فعلی است نه مشروط.اما کسانی که فعلاً واجد نیستند،یعنی در آینده واجد شرائط تکلیف می شوند، حکم در حق آنان مشروط است نه فعلی.

ص: ۴۵

بنابراین؛ سؤال این بود که: ما فائدةٌ هذا الواجب المشروط الذی لم یحصل شرطه؟

در جواب می فرماید: اگر خطابا ت جزئی باشد، حق با شما است که بگویید: زید که هنوز مستطیع نیست، حکم در حق او چگونه است؟ آخوند می فرماید: مولا پیشگیری کرده تا نیاز به امر جدید نداشته باشد. و اما اگر خطابات ما کلی و قانونی بود، مردم نسبت به چنین شرط، بر دو صنف و دو دسته تقسیم می شوند: الف) واجد شرائط، ب) فاقد شرائط؛ چه فایده بهتر از این می خواهید که لازم نیست همه ی مردم واجد شرط باشند، الآن اینجا ساعت ۹ صبح هست، اما در ژاپن (مثلاً) ساعت ۲ بعد از ظهر است، گروهی واجد شرطند ، اگر گروهی واجد شرطند دیگر چه فایده بهتر از این است که در موقع صدور خطاب، گروهی که الآن و نقداً واجد شرط هستند. الآن مولا می فرماید: «اقم الصلاه لدلوك الشمس»، یعنی دلوك الشمس برای آنان موجود است. فلذا در این سئوال قضایای شخصیه با قضایای کلیه و قانونیه خلط شده است، جای این سئوال قضایای شخصیه است نه قضایای قانونیه و کلیه.حضرت امام(ره) با این مبنایش تحول و دگرگونی در علم اصول ایجا کرده و خیلی از مشکلات را حل کرده که قضایای شخصیه را از قضایای کلیه و قانونیه جدا کرده و میان آن دو تا فرق قائل شده است.

بررسی مسئله ی دوم: «أعنی ما هو مقدمات المفوّته»؟ دو بحث دیگر باقی مانده است که یکی از آنها مقدمات مفوّته است. مقدمات مفوّته، به آن مقدماتی می گویند که اگر به موقع و سر وقت انجام ندهیم،هنگام واجب شدن موفق نمی شویم، یعنی وقتش می گذرد، مثلاً: اگر کسی برای رفتن به حج، الآن و حالا گذرنامه نگیرد و ثبت نام نکند و ...، ایام حج موفق به زیارت خانه ی خدا نمی شود. به این می گویند: مقدمات مفوّته؛ یا اگر کسی قبل از ظهر برایش آب تهیه نکند، هنگام ظهر تهیه آب ممکن نیست،به اینها می گویند: مقدمات مفوّته؛ آیا مقدمات مفوته واجب است یا نیست؟

مرحوم شیخ می گوید: من مشکلش را حل کردم، حلش این است که: «الوجوب فعلیٌ»، یعنی قید به وجو ب نخورده است، وقتی که قید به وجوب نخورد فلذا تحصیل تمامی مقدمات مفوّته واجب می شود، چرا؟ می فرماید: «الوجوبُ فعلیٌ، الوجوب مطلقٌ، و إنّما الواجب مقیّدٌ»، اگر این است، پس تمام «مقدمات» واجب می شود، خواه مقدمات مفوّته خواه غیر مفوّته، یعنی آب را باید تحصیل کنیم، چرا؟ چون وجوب، فعلی است هرچند که هنوز ساعت ۹صبح است « الوجوب فعلی».

اما مشهور دچار مشکل شده اند و گیر کرده اند ، مشهور می گویند: «الوجوب انشائیٌ» اگر وجوب انشائی است، پس تحصیل آب حالا لازم نیست، حالا هم اگر تحصیل نکنیم، موقع ظهر هم موفق نخواهم بود، مشهور چگونه مشکل مقدمات مفوّته را حل می کنند؟ چون این مشکل روی مبنای مشهور است نه روی مبنای شیخ؛ آخوند و غیر آخوند (که با مشهور هم عقیده اند) گیر دارند، اما روی مبنای شیخ مشکل حل است، چون شیخ می گوید: «الوجوب فعلیٌ» یعنی همه ی مقدمات را تحصیل کنید، خواه مفوّته باشند و یا مفوّته نباشند. اما آخوند و مشهور گرفتار شده اند. چرا؟ چون می گویند: مقدمات مفوّته واجب نیست، چون ذی المقدمه وجوبش فعلی نیست تا مقدمه وجوبش فعلی باشد، به عبارت دیگر: وقتی خود ذی المقدمه انشائی است، مقدمه اش به طریق اولی انشائی خواهد بود.

بررسی مسئله ی سوم: بحث دیگر این است: اگر دلیل و حرف شیخ و یا آخوند ما را قانع نکرد «ما هو مقتضی الاصل» ؟آیا اصل این است که قید به هیئت بر گردد، یا اصل این است که قید به ماده بر گردد نه به هیأت ؟

مرحوم نائینی و آقا ضیاء و حضرت امام این دو بحث را دراینجا مطرح کرده اند؛ ولی آخوند این دو بحث را در تقسیم بعدی بحث کرده، یعنی در بحث «تقسیم الواجب الی منجّزٍ و متعلّقٍ »؛ از آنجا که ما سایه به سایه ی کفایه پیش می رویم، ولذا ما نیز این دو بحث را « تبعاً للآخوند» آنجا بحث خواهیم نمود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

التقسیم الثانی: تقسیمه إلی منجّز و معلَّق».

یکی از بحث های مقدماتی، تقسیم واجب است، قبلًا واجب را اینگونه تقسیم کردیم که واجب یا مطلق است و یا مشروط؛ «الواجب امّا مطلقٌ أو مشروطٌ»، در این تقسیم دوم، ضمیر «تقسیمه» به مطلق واجب برنمی گردد، بلکه به واجب مطلق بر می گردد، یعنی واجب مطلق «الواجب المطلق» که قبلاً ـ خودش «قسم» بود، در این تقسم دوم «مَقْسَمْ» واقع شده است «الواجب المطلق امّا واجبٌ منجزٌ و إما واجبٌ معلَّقٌ» پس منجز و معلق از ا قسام واجب مطلق می باشد نه از اقسام مطلق واجب «المنجّزٌ والمعلّق من اقسام المطلق»، واجب مطلق در مقابل واجب مشروط است.

نخستین کسی که این ابتکار را انجام داده است، شیخ محمد حسین صاحب فصول (متوفای ۱۲۵۳) برادر محمد تقی(صاحب الحاشیه علی المعالم)، این تقسیم مال صاحب فصول است، ایشان واجب مطلق را تقسیم کرده به واجب منجّز و معلّق، «فصارالتقسیم ثلاثیاً ؛ «الواجب إما مطلقٌ أو مشروط و المطلق إما منجّزٌ و إمّا معلقٌ».

توضیح کلام صاحب فصول: ایشان می فرماید: دو قسم واجب داریم:

الف) وا جبی داریم که موقوف بر حصول چیزی نیست، مانند: معرفه الله؛ «معرفه الله» واجبی است که حصول و تحققش موقوف بر حصول چیزی نیست،

ص: ۴۸

ب) قسم دیگر از واجب، واجبی است که موقوف است بر امر خارج از اختیار، مانند: حج، حج بر آدم مستطیع واجب است، منتها معلّق است بر حصول یک امر اختیاری،یعنی اینکه ایام حج فرا برسد، «ایام حج» در حقیقت موقوف علیه است، کسی که اول شوال مستطیع است،مثلاً فرض کنید رفقاء او هم اول شوال راه می افتند، اما «واجب« استقبالی است،یعنی موقوف است بر تحقق یک امر خارج از اختیار که روز ۸ و۹و ۱۰ ذی الحجه باشد، تعبیر ایشان این است که : «الواجب قد یکون غیر موقوف علی حصول شیء کمعرفه الله و اُخری یکون موقوفاً علی حصول شیءٍ خارج عن الاختیار، کالحج»، مثلاً: حج بر مستطیع در اول شوال واجب است، اما متوقف است بر یک قید خارج از اختیار.

توضیح ذلک: من فکر می کنم تعبیری که من ذکر می کنم، بهتر از تعبیر صاحب فصول است، چون صاحب فصول فقط روی کلمه ی واجب تکیه می کرد، اسمی از وجوب نمی برد و می فرمود: «الواجب قد یکون غیر معلّق فهو منجّزٌ، الواجب قد یکون

موقوفاً علی حصول امرٍ خارج عن الاختیار فهو المعلّق»، مرحوم صاحب فصول در این عبارتش روی واجب تکیه می کند، و این حرف خوبی است. ولی بهتر این است که کلمه ی وجوب را نیز بیاوریم و چنین بگوییم:

گاهی نه وجوب موقوف بر چیزی ا ست و نه واجب موقوف بر چیزی است، مانند: «معرفه الله تعالی» .به این می گویند: منجز. به عبارت دیگر: «منجز» آنست که هیچکدام از وجوب و واجب(به جز از امور عامه) قید و شرطی ندارند، یعنی نه وجوب قید و شرط دارد و نه واجب. ولی گاهی «وجوب» بر چیزی مشروط نیست، اما «واجب» مشروط است بر حصول امر خارج از اختیار، به این می گویند: معلَّق. به عبارت دیگر: «واجب معلَّق» آنست که وجوب قید ندارد؛ «واجب» قید دارد، اما قیدش خارج از اختیار است، یعنی «وجوب» مطلق است؛ واجب مقید است، قیدش هم امر خارج از اختیار است.مانند: حج، «حج» در اول شوال واجب است، یعنی وقتی که اشهر الحرم داخل شد؛ حج هم واجب می شود؛ وجوبش قید ندارد، اما واجب(که خود حج باشد) قید دارد. ولی قیدش(وقت) امر خارج از اختیار است؛ یعنی باید صبر کنیم که ایام عرفه و منا برسد.به عبارت دیگر: آدمی مستطیع الآن وجوب برایش وجوب هست، ولی« واجب، یعنی حج» استقبالی است. فرق تعبیر من با تعبیر صاحب فصول در اجمال و تفصیل است؛ ایشان فقط روی واجب تکیه می کرد و می فرمود: «الواجب اما غیر موقوف و إما موقوفٌ»، هرچند این عبارت ایشان درست است و اشکالی ندارد.لیکن بهتر این است که بگوییم :«واجب مطلق» این است که وجوبش قید و بندی ندارد، گاهی نه وجوبش قید دارد و نه واجبش، یعنی هم وجوب حالی است و هم واجب. گاهی وجوبش قید و بندی ندارد، اما واجبش قید و بند دارد «الوجوب حالی و الواجب استقبالیٌ؛ فصار التقسیم ثلاثیاً؛ الواجب اما مطلق و اما مشروط؛ ثم الواجب المطلق — مطلق، این است که وجوبش مشروط به چیزی نیست- إما واجب منجّزٌ»، به این معنا که نه وجوبش قید دارد و نه واجبش، « و إمّا واجبٌ معلّقٌ» یعنی وجوبش قید ندارد،یعنی همین الآن (که ماه شوال است) وجوب هست،اما «واجب» استقبالی است؛ یعنی باید در اشهر حج، حج صورت بگیرد، بنابراین؛ یکی از ابتکارات صاحب فصول این است که ایشان واجب را تقسیم کرده به واجب معلّق و منجّز.

سؤال: مشترکات وممیزات واجب معلَّق صاحب فصول با واجب مشروط شیخ انصاری در چیست؟ پاسخ: مشترکاتش این است که در هردو وجوب حالی است واجب استقبالی.ولی تفاوت شان در این است که مرحوم شیخ انصاری قید را مقید به خارج از اختیار نکرد، حتی قیدی که داخل در اختیار است، مانند: استطاعت.ولی مرحوم صاحب فصول قید را مقید به خارج از اختیار نمود و گفت: قید باید خارج از اختیار باشد. پس «واجب معلَّق» در نزد صاحب فصول، عین واجب مشروط شیخ انصاری است، یعنی وجوب در هردوی آنها حالی است،واجب استقبالی است.تفاوت شان در این است که قید در نزد صاحب فصول مقید به این است که خارج از اختیار باشد، مانند: زوال شمس و رسیدن منا و عرفات. ولی مرحوم شیخ می فرماید: قید ممکن است اختیاری باشد، و ممکن است خارج از اختیار باشد، ولی قید اختیاری هم تحصیلش لازم نیست، بلکه حصولش معتبر است، مانند: استطاعت نسبت به حج که تحصیلش واجب نیست، بلکه حصولش معتبر است.

کسانی که بعد از صاحب فصول آمده اند،شش اشکال براین تقسیم گرفته اند:

اشکال آخوند برتقسیم صاحب فصول: اشکال آخوند این است که بالفرض این تقسیم شما درست باشد، چرا در «واجب معلّق» می گویید: قید حتماً باید خارج از اختیار باشد، یعنی موقوف بر یک قید و شرط خارج از اختیار باشد،بلکه بگویید: ممکن است قید خارج از اختیار باشد، و نیز ممکن است که قید داخل در اختیار باشد، ولی تحصیلش واجب نباشد، بلکه حصولش معتبر باشد. «معلَّق» آن است که واجب مشروط بر امر اختیاری باشد. مرحوم شیخ انصاری، حج را واجب مشروط دانست، ولی فرمود که:« الوجوب حالی والواجب استقبالی»، این واجب هم قید(یعنی استطاعت) دارد، این قید تحصیلش معتبر نیست، بلکه حصولش معتبر است، یعنی مانند وضو نیست، چون وضو تحصیلش معتبر است، اما استطاعت حصولش معتبر است نه تحصیلش. به تعبیر دیگر: حالا که شما واجب معلَّق را عین واجب مشروط شیخ دانستید، چرا قید را منحصر به خارج از اختیار می کنید، مانند: زوال؛ وایام حج؟! بلکه بگویید: گاهی ممکن است خارج از اختیار باشد، گاهی هم ممکن است که داخل در اختیار باشد و در عین حال تحصیلش هم لازم نباشد بلکه حصولش معتبر است. چون اگر تحصیلش لازم باشد، واجب مطلق می شود نه واجب مشروط.

یلاحظ علیه: مرحوم آخوند بدون اینکه فصول را خوب مطالعه کنند، این اشکال را بر صاحب فصول گرفته است؛ من فصول را دیده ام(صفحه ی:۸۱) ایشان اعم را می گوید، یعنی ایشان هر چند در ابتدا می فرماید: قید باید خارج از اختیار باشد، ولی بعد از چند سطر تصریح می کند که: مانعی ندارد که این قید داخل در اختیار باشد، منتها تحصیلش لازم نیست. بلکه حصولش معتبر است. چرا تحصیلش لازم نیست؟ چون اگر تحصیلش لازم باشد، دیگر واجب مشروط نمی شود، قهرا واجب مطلق خواهد شد.بنابراین؛ مرحوم صاحب فصول هرچند در ابتدا در واجب معلَّق می فرماید: قید باید خارج از اختیار باشد، ولی در آخر توسعه می دهد و می فرماید: ممکن است که قید خارج از اختیار باشد ، یا ممکن است داخل در اختیار باشد، ولی شرع مقدس تحصیلش را واجب نکرده، بلکه حصولش را معتبر دانسته است. به تعبیر بهتر: دخالتش در ملاک به نحو حصول است نه به نحو تحصیل. فلذا اشکال اول آخوند وارد نیست.

الاشکال الثانی: اشکال دوم آخوند بر صاحب فصول این است که حتما باید بر این تقسیم شما یک اثروغرضی مترتب باشد،به عبارت دیگر: اینکه شما واجب مطلق را تقسیم کرده اید به منجّز و معلّق، حتماً از این تقسیم یک غرض و هدفی دارید، غرضش این است که آقایان می خواهند در مقدمات مفوته از این تقسیم نتیجه بگیرند،یعنی این تقسیم صاحب فصول در مقدمات مفوّته به درد می خورد، «مقدمات مفوّته»، مانند: مستحاضه کثیره که فردا باید روزه بگیرد، ولی شرط صحت روزه این است که قبل از فجر غسل کند، چون اگر قبل از فجر غسل نکند، موقع فجر و لحظه ی فجر غسل کردن ممکن نیست، به این می گویند: مقدمات مفوّته؛ «مقدمات مفوته» آنست که اگر قبلاً انجام ندهیم، در موقع «لزوم» قابل انجام دادن نیست، در اینکه مقدمات مفوّته واجب است، اگر تقسیم فصول نباشد، گیر می کنیم که چرا زن قبل الفجر غسل کند وحال آنکه الآن روزه برایش واجب نیست، چون مشهور روزه را از قبیل واجب مشروط می گیرند و می گویند: روزه وجوبش مشروط است به طلوع فجر، یعنی تا «طلوع فجر» نشده روزه واجب نیست، ولذ ا جای که ذی المقدمه واجب نیست، چرا مقدمه اش واجب باشد؟ مشهور در اینجا گیر می کنند و دچار مشکل می شوند. چرا؟ چون مشهور روزه را از قبیل واجب مشروط می گیرند و می گویند: «وجوب الصوم مشروط بطلوع الفجر» و تا طلوع فجر نشده ذی المقدمه واجب نیست. وقتی ذی المقدمه واجب نشد، پس مقدمه اش هم واجب نیست،یعنی دلیل نداریم که حتماً باید زن قبل الفجر غسل کند، از این طرف هم اگر غسل نکند هنگام فجر غسل کردن برایش ممکن نیست. و لذا مشهور گیر کرده اند، چون از قبیل واجب مشروط می گیرند، در واجب مشروط، «ذی المقدمه» واجب نیست، وقتی که ذی المقدمه واجب نبود، قهراً مقدمه اش هم واجب نیست.

ولی مرحوم فصول این اشکال را حل کرده است و می گوید: من صوم را از قبیل واجب مطلق می گیرم، اما نه واجب مطلق منجّز؛ بلکه از قبیل واجب مطلق معلَّق می گیرم.یعنی هنگام سحری خوردن واجب مطلق منجز نیست بلکه واجب مطلق معلّق است. یک ساعت قبل از فجر «الوجوب حالیٌ و الواجب استقبالیٌ»، حال که وجوب حالی است، پس زن مستحاضه باید غسل کند. چرا؟ چون وجوب حالی است «الوجوب حالیٌ»،بنابراین؛ نتیجه ی تقسیم صاحب فصول، همین بود که بیان شد.مرحوم آخوند بعد از بیان این مقدمه،بر صاحب فصول اشکال می کند و می فرماید:جناب صاحب فصول! اینکه می فرمایید: حتماً باید مقدمات مفوّته را انجام بدهد، آیا این از آثار اطلاق وجوب است، یا از آثار استقبالیت واجب؟ به عبارت دیگر: اینکه می فرمایید: زن مستحاضه باید قبل از فجر غسل کند،آیا این از آثار اطلاق وجوب است، یعنی چون وجوب حالی است «الوجوب حالیٌ» باید قبل از فجر غسل کند؟ اگر از آثار اطلاق وجوب باشد، دیگر نیازی به این تقسیم نیست. چرا نیاز نیست؟ چون آنچه که در این تقسیم معلّق را از منجّز جدا می کند عبارت است از: «کون الواجب استقبالیاً».ولی متأسفانه این اثر شرعی ندارد، چون اثر مال اطلاق وجوب است، یعنی اطلاق وجوب (الوجوب حالیٌ) این اثر را دارد، ولذا این تقسیم شما درست نیست. چرا؟ «لأنّ الفرق بین المنجّز و المعلّق أنّهما یشترکان فی کون الوجوب حالیاً؛ و یفترقان فی کون الواجب حالیاً فی المنجّز و استقبالیاً فی المعلّق»،ولی متأسفانه استقبالی بودن اثر ندارد، آن چیزی که اثر دارد اطلاق وجوب است، یعنی «کون الوجوب حالیاً» نه استقالی بودن.حال که مسئله از این قرار است، پس این تقسیم شما اثر ندارد چون چیزی که مقوم معلّق بود، عبارت بود از: «کون الواجب استقبالیاً»، چون اطلاق وجوب بین هر دو مشترک بود. (این دوم آخوند بود بر صاجب فصول)

ص: ۵۲

یلاحظ علیه: این اشکال هم حاکی از این است که آخوند، کتاب فصول را خوب مطالعه نکرده است. مرحوم فصول نمی خواهد این را از آثار معلّق در مقابل مطلق قرار بدهد.به عبارت دیگر: ایشان نمی فرماید: این نتیجه ای که من گرفتم، یعنی مشکل مقدمات مفوّته را حل کردم، این از آثار معلّق در مقابل مطلق است، بلکه می گوید: این مشکل را که من حل کردم از آثار معلَّق در مقابل واجب مشروط است،یعنی در مقابل واجب مشروط قرار می دهد، واجب مشروط از نظر مشهور این است که نه وجوبی هست و نه واجبی.یعنی مادامی که دلوک شمس نشده است، نه وجوب هست و نه واجب. «لاـ وجوب و لا واجب». صاحب فصول در مقابل این واجب مشروط یک واجب معلَّقی درست کرد، بله! اگر مرحوم فصول می گفت: این آثار و ثمره ، از آثار تقسیم واجب مطلق «الی منجزٍ و معلَّقٍ» است، حق با شما بود که چنین اشکال کنید و بگویید: این ثمره، مال اطلاق وجوب است نه مال استقبالیه الواجب، و استقبالیه الواجب اثر ندارد بلکه اثر مال اطلاق وجوب است «والاطلاق مشترکٌ بین المنجّزِ والمعلّق»، ولی صاحب فصول نمی خواهد از این راه واز این طریق مشکل را حل کند، بلکه ایشان می فرماید: من مشکل را از این راه حل کردم که یک واجب معلّق در مقابل واجب «مشروط»درست کردم، در واجب «مشروط» از هیچ چیز خبری نیست،یعنی نه وجوبی هست و نه واجبی «لا وجوبٌ و لا واجبٌ»، مثلاً؛ الآن که ساعت نه صبح است نسبت به ظهر نه وجوب است و نه واجب، بر خلاف واجب معلَّق، یعنی در «واجب معلّق» وجوب هست،منتها واجب نیست، مثلاً؛ زن مستحاضه قبل از فجر، «وجوب الصوم» دارد، ولی واجبش یک ساعت بعد است، از آنجا که وجوب صوم دارد، پس الآن باید غسل استحاضه کثیره انجام بدهد.بنابراین؛ مرحوم فصول خوب فرموده است که راه حل مقدمات مفوّته این است که ما صوم را از قبیل واجب معلّق بگیریم، نه از قبیل واجب مشروط؛ چون اگر از قبیل واجب مشروط گرفتیم، قبل از فجر و هنگام سحری خوردن، نه وجوب هست و نه واجب «لا وجوب و لا واجب» وقتی که هیچکدام نیست،پس به چه دلیل این زن باید الآن غسل کند؟ طبق این بیان، ما دلیل نداریم براینکه باید الآن غسل کند.

و اما اگر از قبیل واجب معلّق گرفتیم که «الوجوب حالی و الواجب استقبالیٌ»،پس بایـد قبل از فجر غسل کنـد، بنابراین؛ این از آثـار معلّق در مقابـل مشـروط است، یعنی در واجب مشـروط نه وجـوب هست و نه واجب، ولی واجب معلّق، «وجوب» حـالی است «الوجوب حالیٌ»، یعنی هنگام سـحری خوردن، این زن باید غسل کند، پس از آثار معلّق شد، نه معلّق در مقابل مطلق»، تا بگوییـد اینها مشترکات شان یکی است، بلکه معلّق در مقابل مشـروط است. پس هیچکـدام از این اشـکالات بر صاحب فصول وارد نیست.

خلاصه:

۱) تقسیم اول، تقسیم واجب بود به مطلق و مشروط.

۲) تقسیم دوم عبارت بود از تقسیم واجب مطلق، به منجز و معلَّق.

۳) اولین کسی که این تقسیم را آورده است صاحب فصول است،

۴) فرق منجّز بـا معلَّق را در دو عبـارت گفـتیم، یکی عبـارت فصول بود که فقـط روی واجب تکیه می کرد و می گفت:واجب گاهی معلَّق بر چیزی نیست، ولی گاهی معلّق بر یک امر خارج از اختیار است.

ولی مـا این کلاـم ایشـان را شـرح دادیم و گفتیم: فرق منجز و معلّق این است که واجب منجّز، «وجوب» حـالی است «الوجوب والواجب کلاهما حالیٌ»، اما در معلّق «الوجوب حالیٌ، یعنی در اول شوال وجوب هست، والواجب استقبالیٌ،یعنی «واجب» موقع فرا رسیدن ایام حج و موسم حج می باشد. بر این تقسیم شش تا اشکال وارد کردند:

الف) اولین اشکال را آقای آخوند کرد و فرمود: چرا می گویید: «الواجب الإستقبالیٌ موقوفٌ علی امر غیر مقدور»؟ بلکه گاهی هم بگویید: موقوف علی امر مقدور» ،مانند: محرمات احرام، آدمی که احرام بسـته است، همین الآن کفاره برایش واجب است، اما مشروط بر اینکه آن عمل را در آینده انجام بدهد.

ص: ۵۴

ما جواب دادیم و گفتیم: اگر فصول را مطالعه کنید، ایشان فرموده: لازم نیست که «معلّق علیه» غیر مقدور باشد،بلکه ممکن است «معلّق علیه» مقدور باشد.

ب) اشکال دوم آخوند این بود که: جناب فصول! شما می خواستید با این تقسیم خود مشکل مقدمات مفوّته را حل کنید، این حل شما از آثار اطلاق وجوب است. حالا که از آثار اطلاق وجوب است، اطلاق وجوب «مشترکٌ بین المنجّز والمعلّق»، چیزی که معلّق را درست می کند عبارت است از: «کون الواجب استقبالیاً»، ولی متأسفانه او اثری در مقدمات مفوّته ندارد، چیزی که مقدمات مفوّته را واجب می کند همان «کون الوجوب حالیاً» است، و اما« کون الواجب استقبالیاً» این اثری ندارد.

ما در جواب گفتیم، جناب آخوند! شما نسبت به مرحوم صاحب فصول کم لطفی می کنید، ایشان نمی خواهد، این را از آثار معلّق در مقابل منجّز بداند، تا شما بگویید: این از آثار مشترک اینها است، بلکه این را از آثار معلّق در مقابل مشروط می داند، در مشروط هیچ خبری نیست، یعنی نه وجوب هست و نه واجب. «لا ـ وجوب و لا ـ واجب»، بر خلاف معلّق، یعنی در «معلَّق» وجوب هست،منتها واجب نیست، پس زن مستحاضه باید قبل از فجر غسل کند.

الاشکال الثالث: ما ذکره المحقق النهاوندی و حاصله: لو قلنا بصحه الواجب المعلّق یلزم تفکیک المراد عن الاراده و هو امرٌ محال.

توضیح مطلب: «اراده» بر دو قسم است (الاراده تنقسیم إلی قسمین): الف) اراده تکوینی؛ ب) اراده ی تشریعی، اراده ی تشریعیه اعتبار نیست، حقیقت است.

(فرق اراد ی تکوینی با اراده ی تشریعی)

اراده ی تکوینی همیشه به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر، بر خلاف اراده تشریعی که به فعل غیر تعلق می گیرد.مثال: «مولا» عبدی دارد، گاهی اراده اش تکوینی است و گاهی اراده اش تشریعی. فرق آنها این است: «إن تعلّقت الاراده بفعل نفسه» می خواهد غذا بخورد»، این اراده می شود تکوینی، و اما « إن تعلّقت بفعل الغیر»، یعنی به غلامش دستور می دهد که برایش آب بیاورد، به این کار می گویند: اراده ی تشریعی.آنگاه این اشکال پیش می آید که می گویید: ما در اراده ی تکوینیه سه مرحله ی هستیم.

ص: ۵۵

الف) «الاراده المنقدِحهُ فی النفس» این اراده ی تکوینی است،

ب) همین که اراده در نفس منقدح شد، به دنبالش تحریک الاعضاء می آید، می خواهم غذا بخورم،غذا را برمی دارم.

ج) به دنبال تحریک الاعضاء، حصول المراد، به دنبال تحریک الاعضاء مراد حاصل می شود که خوردن غـذا باشـد، پس اراده ی تکوینیه دارای سه مرحله است:

۱) الاراده

۲) تحریک الاعضاء

۳) حصول المراد

شما می گویید: باید اراده ی تشریعی نیز چنین باشد، یعنی در اراده ی تشریعی وقتی مولا می گوید: خانم! روزه بگیر، شما می گویید یک ساعت قبل از فجر وجوب برایش هست،پس آنجا هم باید سه مرحله باشید:

۱- اراده ی تشریعیه، (در مقابل اراده ی تکوینیه)

۲- همین که مولاـ اراده کرد و به من فرمود: «صُم»، به دنبـالش ایجاب می آیـد، «ایجـاب» جانشـین تحریک الاعضاء است در اراده تکوینیه.

۳- بعد از ایجاب، حصول المراد است، در مقابل حصول المراد تکوینی.

پس هر وقت مولاـ اراده کرد، به دنبـالش ایجـاب است، به دنبـالش مراد است، هیچگاه مراد از اراده جـدا نمی شود نه در اراده تکوینی و نه در اراده ی تشـریعی، و حال اینکه در« واجب معلّق» اراده از مراد جـدا شـده است، یعنی اراده ی خـدا یک ساعت قبل از فجر است، وحال آنکه مرادش یک ساعت بعـد می باشـد ، پس لازم می آید که مراد از اراده جدا بشود «فیلزم تفکیک المراد عن الاراده».این بود اشکال مرحوم نهاوندی بر صاحب فصول.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

ص: ۵۶

مرحوم صاحب فصول تقسیم جدیدی را ارائه کرد، یعنی واجب مطلق را (در مقابل مشروط) به دو قسم تقسیم کرد؛

الف)مطلق منجز

ب) مطلق معلّق

هرچند این دوتا مشترکاتی با همدیگر داراند وآن این است که «وجوب» در هر دو حالی است،هم در مطلق منجّز وجوب حالی است و هم در مطلق معلَّق وجوب حالی است، ولی در عین حال با یکدیگر فرق دارند، فرق شان در این است که در مطلق منجز هم وجوب حالی است و هم واجب حالی است.اما در مطلق معلّق وجوبش حالی است، واجب استقبالی است، چون منتظر قیدی هستیم که این قید یا خارج از اختیار است یا داخل در اختیار، بر این تقسیم صاحب فصول اشکالاتی شده است که برخی از آنها مال آخوند بود. اشکال اول این بود که چرا می گویید: قید آینده خارج از اختیار است، بلکه بگویید: قید آینده همانطور که خارج از اختیار است، داخل در اختیار نیز هست؟ در پاسخ این اشکال گفتیم که صاحب فصول خودش در جای دیگر گفته است که قید آینده لازم نیست خارج از اختیار باشد بلکه هر دو را شامل ا ست.به این معنا که قید آینده ممکن است خارج از اختیار باشد ، مانند: ایام حج، و گاهی ممکن است که داخل در اختیار باشد.

اشکال دوم آخوند این بود که: جناب صاحب فصول! شما می خواستید که با این تقسیم دردی را دوا کنید،یعنی مقدمات مفوته را درست کنید، چون اگر ما غسل زن مستحاضه را (قبل الفجر) از قبیل واجب مشروط بگیریم،از آنجا که هنوز صوم واجب نیست، پس غسل هم واجب نیست، و حال اینکه حتماً باید غسل کند، ولی شما مشکل را حل کردید و گفتید که این از قبیل واجب مشروط نیست،بلکه از قبیل واجب معلّق است، یعنی همین الآن که یک ساعت به فجر مانده؛ «صوم» وجوب دارد، وحال آنکه واجبش متأخّر است. وقتی که «صوم» وجوب د ارد، پس باید مقدمه(غسل) را هم انجام بدهد. به تعبیر بهتر؛ وجوب مقدمه از آثار حالیه الوجوب است، نه از آثار استقبالیه الواجب.وقتی که از آثار حالیه الوجوب شد،این حالیت مشترک است بین معلّق و منجّز؛ درحقیقت این از آثار واجب مطلق است. بنابراین؛ معلّق بودن «کالحجر فی جنب الانسان» است.اینکه واجب در آینده باشد، اثری ندارد، آنچه که درد را دوا می کند حالیه الوجوب است « و هو امرٌ مشترکٌ بین المنجزِ والمعلّقِ»، ولذا «معلّق» خصوصیتی ندارد.

ص: ۵۷

ما از این اشکال جواب دادیم و گفتیم: ایشان این را از آثار معلّق در مقابل منجز نشمرده است، بلکه از آثار معلّق در مقابل واجب مشروط شمرده است و در واجب مشروط، وجوب حالی نیست. ولی در «واجب معلّق» وجوب حالی است، ولذا این را از آثار معلّق شمرد، اما نه معلّق در مقابل منجّز تا بگویید این هم بر منجّز بار است و هم بر معلّق. بلکه این را هم از آثار معلّق در مقابل مشروط شمرد.

الإشکال الثالث: ما ذکره المحقق النهاوندی. اشکال سوم مال محقق نهاوندی است، این اشکال را آنطوری که آخوند نقل کرده و مرحوم مشکینی آن را توضیح داده است، حلش آسان ا ست. ولی مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی این اشکال را به گونه ی دیگر تقریر کرده است. تقریر نهاوندی این است: «الإراده التشریعیه کالاراده التکوینیه»، به تعبیر دیگر: «إنّ وزانَ الإراده التشریعیه کَوزانِ الإ راده التکوینیه کالاراده »، یعنی همانطورکه در عالم تکوین مراد از اراده جدا نمی شود، در عالم تشریع هم باید مراد از اراده جدا نشود.

توضیح مطلب:باید توجه داشت که اراده ی تکوینی بر فعل نفس تعلّق می گیرد نه بر فعل غیر. و حال آنکه در اراده ی تشریعیه، اراده بر فعل غیر تعلق می گیرد نه بر فعل نفس. اراده ی تکوینی دارای سه مرحله است: الف) اراده؛ ب) حرکه الاعضاء؛ ج) حرکه الانسان نحو المراد،مثال: کسی که می خواهد آب بخورد، ابتدا خوردن آب را اراده می کند، این اعضایش را به حرکت وا می دارد، آنگاه(یعنی در مرحله سوم) آب را بر می دارد و می خورد. پس در اراده تکوینی سه مرحله داریم: الف) الاراده؛ ب) حرکه الاعضاء؛ ج) حرکه الإنسان نحو الفعل(نوشیدن آب). در اراده ی تشریعیه نیز سه مرحله داریم

ص: ۵۸

۱) اراده المولا

۲) الإ یجاب

۳) حرکه العبد؛ و این سه تا باید اینها پشت سر هم و به دنبال هم باشند؛ و حال اینکه (بنا بر واجب معلّق) دو تای اول هست، یعنی اراده و ایجاب هست، ولی سومی (حرکه العبد المطیع) نیست،بلکه این عبد باید صبر کند تا ایام حج فرا برسد. اراده و ایجاب هست، اما «حرکه العبد» نیست، (این حاصل اشکال سوم بود)

یلاحظ علیه: ما در اینجا دو بحث داریم

الف) گاهی بحث ما در اراده ی تشریعی است

ب) گاهی بحث ما در اراده ی تشریعی نیست، بلکه بحث در اراده ی تکوینی است. آنچه که مربوط به علم اصول است، اراده ی تشریعی است نه اراده ی تکوینی، فلذا ما فعلاً در باره ی اراده تشریعی بحث می کنیم،سپس اراده تکوینی را بحث خواهیم نمود، البته باید بدانیم که آنچه را بعداً در اراده ی تکوینی بحث خواهیم کرد، هیچ ارتباطی به علم اصول ندارد بلکه یک بحث فلسفی محض و خالص ا ست.

بررسی اراده ی تشریعی: مستشکل خیال کرده که اراده ی تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر،بر خلاف اراده ی تشریعیه که به فعل غیر تعلق می گیرد نه به فعل نفس.

« تصور انّ ا لإ راده التکوینیه یتعلّق بفعل النفس، والإراده التشریعیه تتعلّق بفعل الغیر» و حال آنکه این حرف اشتباه است هر چند که این اشتباه چهارده قرن است که ادامه دارد و در میان علما معروف است.

پاسخ: ما در جواب این مستشکل می گوییم: «اراده» چه تکوینی باشد و چه تشریعی، همیشه به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر.(اراده تکوینی، مثل اینکه خودم می خواهم آب بخورم، اراده ی تشریعی، مثل اینکه به عبدم دستور بدهم و بگویم: آب بیاور.) یعنی در هردو اراده به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر. چرا؟ لإنّ الاراده تتعلّق بالامر الاختیاری(صغرا) و فعل الغیر خارج عن الإختیار (کبری) و اراده بر چیزی تعلّق می گیرد که تحت سیطره و قدرت من باشد، ولی کار کردن عبد تحت سیطره وقدرت من نیست، ولذا عبد گاهی تمرد می کند و گوش نمی دهد و گاهی گوش می دهد . پس اولین اشتباه این است که بین اراده ی تکوینی و تشریعی این گونه فرق گذاشته اند که: «الإ راده التکوینیه تتعلّق بفعل النفس والاراده التشریعیه تتعلّق بفعل الغیر» وحال آنکه این گونه فرق گذاشتن بین اراده ی تکوینی و بین اراده ی تشریعی باطل است «الاراده تتعلّق بامرٍ اختیاریٍ» صغری؛ و« فعل الغیر لیس بامر اختیاری»، کبری. «فالاراده لا تتعلّق بفعل الغیر» نتیجه. حالا که این باطل شد، پس باید ببینم که متعلّق اراده تشریعی چیست؟ متعلّق اراده ی تشریعی عبارت است از: «إنشاء البعث». اراده ی تشریعی که همان اراده ی مولا است (خواه موالی عرفیه باشد و یا موالی غیر عرفیه) ، اراده ی مولا تعلّق می گیرد به انشاء البعث، و انشاء البعث فعل من افعال الموالی،یعنی إنشاء البعث هم فعلی از افعال مولاست. اگر مسئله این گونه شد، آنوقت مشکل هم حل می شود. اراده ی تشریعی مولا همیشه یا به انشا ءالبعث تعلّق مِی گیرد (در واجبات)، یا به انشاء الزجر تعلق می گیرد(در

محرمـات).بنابراین؛ اراده همیشه بر «انشاء» تعلق می گیرد، انشاء هم فعلی اختیاری مولاست ولـذا تفکیک اراده از مراد هم لازم نمی آید.یعنی همین که مولا اراده کرد، به دنبالش مراد(انشاء البعث) می آید. پس در مسئله اراده ی تشریعیه «تفکیک الاراده عن المراد» لازم نیامـد، بنـابراین؛ ما مشـکل را حل کردیم و گفتیم فرق بین اراده ی تکوینی با اراده ی تشـریعی این نیست که یکی به فعل نفس تعلق می گیرد، دیگری به فعل غیر. بلکه هردو (هم اراده تکوینی و هم اراده تشـریعی) به فعل نفس تعلق می گیرد. فعل نفس عبارت است از:إنشاء البعث؛ اگر «فعل نفس» انشاء البعث شد، آنوقت تفکیک اراده از مراد هم لازم نمی آید، بلکه هم اراده است و هم مراد. مراد کدام اس_ت؟ انشاء البعث،یعنی هل دادن، بعث و فرسـتادن فرستادن تشریعی. پس اشکال شمـا که گفتیـد:« یلزم تفکیـک الاراده عن المراد» رفع شـد، چرا؟ چون در اراده ی تشـریعی هیچگاه اراده از مراد جـدا نیست، یعنی (إذا أراد البعث یبعث» .

ولـذا در اینجا هم اراده فعلی است و هم بعث. بلی! «الواجب اسـتقبالی» واجب اسـتقبالی است، و این یک مسـئله دیگری است. «واجب» فعل الغیر است، آنچه که فعل مولاست، اراده اش است و آنچه که فعل مولا است انشاء البعث است.

بررسـی اراده ی تکـوینی: «هـل یجوز التفکیـک بین الاـراده التکوینیه والمراد التکوینی»؟ آیـا در عـالم تکوین بین اراده و مراد تفکیک جایز است یا جایز نیست؟ از کلام مرحوم نهاوندی استفاده کردیم که تفکیک جایز نیست؛ ایشان تکوین را سه مرحله کردند:

الف) الاراده

ب) تحریک العضلات

ج) حرکه الانسان نحو الفعل.

ولی مرحوم شیـخ محمد حسـین اصفهانی در حاشیه بر کفایه دارند، این را به نحو علمی تر مطرح کرده است و مدعی است که در اراده ی تکوینی بین اراده و مراد تفکیک جایز نیست، بنابراین؛ هر موقع انسان اراده کرد، باید همان لحظه هم دست به کار شود، یعنی نمی شود امروز نماز خواندن را اراده کند،نماز را فردا بخواند. این اراده ممکن نیست، اراده که کردم بر نماز همین الآن می خوانم، محال است امروز اراده کنم که فردا نماز بخوانم. بله! شوق حاصل می شود، یعنی انسان ممکن است نسـبت به مسـتقبل و آینده شائق باشد، اما اراده ممکن نیست،بلکه به دنبال اراده حتماً مراد هم هست. به عبارت دیگر: اراده و مراد یکجا حاصل می شونـد، اما به شـرط عـدم الموانع. عبارت ایشان این است: «اذا أدرکَتِ النَّفسُ فی مَرتبه العاقله فائـده الفعل تجِدُ فی مرتبه القوه الشوقیه شوقاً علیه، و إذا لم تجـد مزاحماً تخرج منها الی حـد الکمال الـذی یعتبر عنه بالقصـد والاراده و ینبعث منها هیجان فی القوه العامله و یُحرّک العضـلاه و من الواضح إنّ الشّوق و إن أمکن تعلّقه بأمرٍ استقبالی إلاّ أن الاراده لا یمکن تعلّقها بأمرٍ استقبالی وإلاّ یلزم تفکیک العلّه التامه (الاراده) عن معلولها، أعنی إنبعاث القوه العامله المُنبثَّ فی العضلاه».

مرحوم آقای اصـفهانی می فرماید: محال است که اراده بر امر اسـتقبالی تعلق بگیرد بلکه همیشه اراده ی انسان بر امر فعلی تعلق می گیرد، ایشان می فرمایـد: انسان نسـبت به آینـده شوق پدا می کند، ولی نسـبت به آینده اراده پیدا نمی کند. من الآن شائقم که در آینده به کربلا و یا حج بروم، اما اراده بر آینده تعلّق نمی گیرد چرا؟ لأنه یلزم تفکیک العله التامه عن معلولها»،یعنی اگر اراده بر آینده تعلّق بگیرد، لازم می آید که علت تامه از معلول خود جدا بشود. چرا؟ می فرماید: انسان شیئ را تصور می کند، می بینـد فایده دارد، این فائده باعث شوق می شود، وقتی در انسان حالت شوق پیدا شد، شوق کم کم که به حد کمال رسـید، در انسان یک حالتی پیدا می شود به نام قصد و اراده؛ هر موقع قصد و اراده حاصل شد، پشت سرش حرکت عضلات می آید، پس «اراده» علت است، حرکت العضـلات معلول. اگر اراده به امر حـالی تعلق بگیرد،هیـچ مشـکلی به وجود نمی آیـد. امـا اگر «اراده» به امر اسـتقبالی تعلّق بگیرد، اینجـا حرکت عضـلات(معلول) نیست و حـال اینکه علتش(اراده) هست، این چه علت تـامه است که خودش موجود است، امـا معلـولش (که حرکت عضـلات باشـد) نیست. چرا حرکت عضـلات نیست؟ چـون مرادش حـالی نیست، بلکه مرادش استقبالی است، یعنی در آینـده می خواهم کربلاـ بروم نه الآن و حالا. مراد اگر اسـتقبالی شـد «یلزم التفکیـک بین الاـراده التی هی العله و تحریـک العضـلاه التی هی المعلول»، چرا تحریـک عضـلات نیست، چون مرادش حالی نیست مرادش استقبالی است. یعنی در آینده می خواهم کربلا بروم نه حالا. (این حاصل استدلال مرحوم اصفهانی بود)

جواب حضـرت امام(ره) از استدلال اصفهانی: حضرت امام (ره) از این استدلال جواب می دهد و می فرماید: جناب اصفهانی! آنجـا که من علاقه دارم سال دیگر به کربلا بروم، آیا یک اراده دارم، یا دو اراده؟ دو اراده دارم، مرحوم اصـفهانی خیال کرده که یـک اراده هست فلـذا فرموده: اراده دارم سـال دیگر کربلاـ بروم و حـال اینکه علت هست، معلولش (که حرکت عضـلات باشد) نیست. حضـرت امام(ره) در پاسخ اصـفهانی می فرماید: ما در اینجا دو اراده داریم: الف) یک اراده ام متعلق به تحریک عضـلات است،ب) اراده ی دیگرم متعلّـق به خوردن طعـام است، هر کـاری را که انسـان انجـام می دهـد، کـارش دو اراده می خواهد، یک اراده به تحریک عضلات تعلق می گیرد «یتعلّق به تحریک العضلاه»،یعنی دست، پا ، چشم و گوش حرکت کند، اراده ی دیگر نسـبت به مراد داریم که خوردن طعـام، یـا کربلاـ رفتن است، آنچه شـما شـنیده ایـد که پشت سـر اراده تحریک عضـلات است و اراده از مراد جدا نیست،این در جایی است که مراد فعلی باشد، یعنی اگر متعلَّق اراده ی «دوم» فعلی شد، مراد هم حاصـل می شـود، اگر آن مراد (که از اراده دوم است) فعلی شـد،ماننـد: خوردن طعـام، اراده ی اول (که متعلّق به حرکت عضلات است) آن هم تحریک می کند؛ چرا تحریک می کند؟ چون تعلّق «اراده» به مراد حالی، کاشف از این است که مانعی در کار نیست، قهراً آنوقت عضـلات هم حرکت می کنـد. و اما اگر اراده ی دوم به امر اسـتقبالی تعلق داشـته باشـد، سال دیگر بروم کربلا، الآن این اراده اول وجود ندارد تا عضلات را حرکت بدهد،

«علی ای حالٍ»، تمام اشکال مرحوم اصفهانی و جواب امام (ره) در دو کلمه جمع می شود:

مرحوم اصفهانی تصور کرده است که در هر فعل تکوینی یک اراده بیشتر نیست، خواه آن فعل تکوینی حالی باشد، خواه آن فعل تکوینی استقبالی باشد، چون یک اراده بیشتر نیست فلذا فرموده: «اراده» بر امور حالی تعلّق می گیرد نه بر امر استقبالی. و همه چیز هم ردیف است. چرا اراده بر امر استقبالی تعلّق نمی گیرد؟، چون اگر بر امر استقبالی تعلق بگیرد، لازمه اش این است که علّت(اراده) موجود است، وحال آنکه معلولش(تحریک عضلات) موجود نیست.

ما می گوییم: جناب شیخ اصفهانی! تمام اشکال شما مبنی بر این است که تصور کرده اید در افعال تکوینی یک اراده بیشتر نیست و حال آنکه در افعال تکوینی دو اراده داریم، اگر اراده ی دوم به امر حالی تعلق گرفته است، از این می فهمیم که مانعی در کار نیست ولذا اراده ی اول هم پیدا می شود تا عضلات را حرکت بدهد.

و اما اگر اراده دوم به امر استقبالی تعلق گرفته باشد «تعلّقت بأمرٍ استقبالیٍ» نفس می فهمد که هنوز مانعی در کار هست و دیگر اراده اول وجود خارجی ندارد تا اینکه عضلات را حرکت بدهد. بنابراین؛ تمام اشکالات در اطراف یک کلمه دور می زند،و آن این است که اگر ما در امور تکوینی وحدت اراده را قائل شدیم، اشکال مرحوم اصفهانی وارد است، همه جا یک اراده هست. پس اگر مراد حالی است، همه چیز ردیف است. اما اگر مراد استقبالی است، شیخ مچ ما را می گیرد و می گوید: آیا اراده هست یا نیست؟ اگر هست، چرا عضلات را تکان نداد و حال اینکه «اراده» علت تحریک عضلات است؛ اما در امور تکوینی قائل به دو اراده شدیم، آنوقت اشکال شیخ اصفهانی وارد نخواهد بود، حضرت امام(ره) می فرماید: در تمام افعال تکوینی همیشه ما دو اراده داریم: الف) یک اراده متعلق به تحریک عضلات است «اراده متعلّقه بتحریک العضلاه»؛ ب) اراده ی دوم متعلق به مراد است« و اراده اُخری متعلقهٌ بالمراد» یعنی آن فعلی خارجی، اگر آن فعل خارجی حالی است، معلوم می شود که مانعی نیست ولذا اراده ی اول خودش را نشان می دهد و عضلات را حرکت می دهد، و اما اگر آن اراده ی دوم تعلّق به امر استقبالی گرفته،یعنی سال آینده به کربلا و یا حج بروم، نفس می فهمد که هنوز مانع وجود دارد، چون می فهمد فلذا اراده ی اول اصلاً در لوح نفس پیدا نمی شود تا بگویید تفکیک اراده از مراد شد، سپس حضرت امام(ره) مسئله را به جایی دیگر می برد و استدلال دیگری دارد که ما آن را اجمالاً بیان می کنیم.

امام(ره) می فرماید: چطور آقایان می گویند که اراده بر امر استقبالی تعلّق نمی گیرد و حال آنکه اراده حق تعالی «تعلّق علی خلقه العالم تدریجاً،أعنی المراد تدریجیٌ»، و حال اینکه اراده حق تعالی قدیم است، یعنی اراده خداوند، همانند اراده ی ما نیست که متجدد باشد، ما اراده ی متجدد داریم، به این معنا که همه روز یک اراده ی جدید داریم، ولی «ارادهُ الله امرٌ بسیطٌ قدیمٌ»، اراده ی خدا قدیم(در ازل) است و حال اینکه مرادش در ازل نیست، مراد در ابد است، یعنی هر روز جهان شاهد حادثه های جدیدی است، آفتاب طلوع می کند، باران می بارد، طوفان می آید، زلزله می آید. به عبارت دیگر: خلقی هست، ایجادی هست، احداثی هست، اعدامی هست، پس اگر واقعاً تعلّق اراده به امر استقبالی محال با شد، باید بگوییم که: حق تعالی اراده اش بر حوادث امروز تعلّق نگرفته است و حال آنکه یک آدم موحد نمی تواند چنین حرفی را بزند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۸/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً بیان شد، یک رشته مسائلی در فقه است که با آن ضابطه ی کلی اصولی ها تطبیق نمی کند. حاصل این مسائل این است که مقدمه واجب است وحال آنکه هنوز ذی المقدمه واجب نشده است، مثلاً: انسانی که می داند بعد از ظهر نمی تواند به آب دسترسی پیدا کند و الآن واجد آب است، فقها می فرمایند: واجب است که این آب را حفظ کند، در اینجا مقدمه (حفظ آب) واجب است، وحال آنکه ذی المقدمه اش هنوز واجب نیست. یا زن مستحاضه، قبل الفجر غسل برایش واجب است، در حالیکه صوم که ذی المقدمه هست هنوز واجب نیست(مگر عند الفجر). و هکذا سایر مثالها.(این بود طرح و تصویر اشکال).

ص: ۶۳

در اینجا هر کسی برای خود راه فراری درست کرده است، به عبارت بهتر: به گونه ی از این اشکال جواب داده است.

جواب شیخ انصاری: مرحوم شیخ انصاری واجب مشروط را به طور کلی منکر است، می فرماید: در تمام واجبات،« قید» به ماده برمی گردد نه هیئت، یعنی اطلاق هیئت محفوظ است. «صوم» در همان قبل الفجر واجب است، نماز ظهر ساعت ۱۰ واجب است،منتها واجب در آینده هست، «قید» قید واجب است، اما «وجوب» اطلاق دارد، البته این را هم اضافه کرد که: بعضی از قیود تحصیلش واجب است،مانند: وضو؛ بعضی از قیدها تحصیلش واجب نیست بلکه حصولش معتبر است، مانند:حج؛ در مسئله ی حج، «استطاعت» قید واجب است اما تحصیل آن واجب نیست بلکه حصولش معتبر است.

جواب صاحب فصول: جواب دوم مال صاحب فصول بود، ایشان واجب مطلق را بر دو قسم تقسیم کرد: ۱) منجز

۲) معلَّق در واجب معلّق، «وجوب» فعلی است، واجب استقبالی. «الوجوب فعلیٌّ، و الواجب استقبالیٌ»، واجب معلّق صاحب فصول، عین همان واجب مشروط شیخ انصاری است، البته با این تفاوت که شیخ انصاری واجب مشروط را منکر شد، ولی ایشان واجب مشروط را قبول دارد، منتها می فرماید: علاوه بر واجب مشروط یک واجب دیگری هم داریم بنام: واجب معلّق.

جواب آخوند: جواب سوم از محقق خراسانی بود،ایشان فرمود که در اینجاها «شرط» شرط متأخّر است، ما مکرر گفتیم که شرط متأخّر پیش آخوند خراسانی برمی گردد به شرط مقارن، چون وجود ذهنی شرط است نه وجودخارجی.یعنی تصور مولا این است که این عبد اجازه خواهد یافت، این شرط است و این شرط مقارن است.

ص: ۶۴

در مسئله ی وضوی قبل از ظهر، شرط عبارت است از تصور مولا به اینکه این آدم در آینده فاقد الماء خواهد بود، قهراً این تصور شرط مقارن است، وجوبش وجوب استقبالی نمی شود بلکه وجوب حالی می شود، چرا؟ «لأنّ الشرط حاصلٌ».

جواب محقق اردبیلی: ایشان فرمود: این مقدمه ها(حفظ آب، وضو، اغتسال و ...؛) که واجبند، واجب غیری نیستند، بلکه واجب نفسی هستند. منتها تهیّئی هستند، یعنی در انسان ایجاد آمادگی نسبت واجب دیگرمی کنند.

جواب آیه الله سبحانی: جواب پنجم نظریه ی ما ست،ما وجوب را در اینجاها اصلاً وجوب شرعی نمی دانیم، بلکه وجوب را وجوب عقلی می دانیم، یعنی عقل می گوید: تو که می دانی بعد از ظهر فاقد الماء می شوی، این آب موجود را حفظ کن. عقل می گوید: تو که می دانی برایت میهمان می آید، فردا هم جمعه است گوشت و سایر لوازم گیر نمی آید، همین الآن گوشت و سایر لوازمات را فراهم کن تا تا فردا دچار مشکل نشوی.

در این موارد، راهنمای ما عقل است، یعنی عقل حکم می کند اگر می دانی در موقع انجام ذی المقدمه، تحصیل مقدمه ممکن نیست، پس الآن مقدمه را تحصیل کن، حالا اگر کسی از این حکم عقل، حکم شرع را هم کشف کند، حرفی نیست.

جواب حضرت امام(ره): ایشان یک نظر خوبی دارد و آن این است که: گاهی وجوب المقدمه «ناش و نابعٌ من وجوب ذیها»،مشهور نیز (غالباً) همین را می گویند.

ولی گاهی «قد یکون وجوب المقدمه لاجل وجوب ذی المقدمه»،این دوتا تعبیر با همدیگر فرق دارند، در اولی وجوب مقدمه ناشی از وجوب ذی المقدمه است، به عبارت دیگر: وجوب ذی المقدمه علت فاعلی وجوب مقدمه است، به گونه ای که اگر وجوب ذی المقدمه نباشد، وجوب مقدمه محال است. چون وجوب ذی المقدمه علت فاعلی است،مانند: آتش که علت فاعلی حرارت اس_ت، طبق این بیان، اشکال ها وارد است.

ص: ۶۵

اما در دومی می گوییم: وجوب«ذی المقدمه» علت غایی وجوب مقدمه است، یعنی مقدمه را برای ذی المقدمه می خواهد. در علت غـائی گفته انـد: «مقـدمٌ تصـوراً، مـوخرٌ وجوداً»، پس علت وجوب مقـدمه چیست؟ علت وجوب مقـدمه نفس است، یعنی نفس عاقله ی مولا، فکر می کنـد بر اینکه اگر ذی المقـدمه را کسـی بخواهـد بیاورد باید مقدمه را هم بیاورد، نفس عاقله مولا روی مبادی خودش وجوب مقدم را خلق می کند، مبادی او این است که اول مقدمه را تصور می کند، سـپس تصدیق به فائده می کنـد، آنگاه شوق حاصل می شود، بعـداً حالت جزم به انسان پیـدا می شود، نفس مولا وجوب مقدمه را خلق می کند برای وجوب ذی المقدمه، وجوب ذی المقدمه علت غایی است، یعنی «مقدم تصوراً و مؤخّر وجوداً»،

بنابراین؛ لازم نیس_ت که اگر مقـدمه واجب شـد، حتماً ذی المقـدمه هم واجب باشـد، بلکه همین یک مقداری که در آینده ذی المقـدمه واجب خواهـد شـد، کـافی است، وجوب مقـدمه برای خود مبـادی و مقـدماتی دارد، یعنی مولا نخست مقـدمه را تصور می کنـد،سـپس تصـدیق به فایـده اش می کند، آنگاه برایش شوق مؤکد حاصل می شود،بعد از سپری شدن این مراحل سه گانه، اراده ی مولا بر ایجاب مقـدمه تعلّق می گیرد. چرا؟ چون ذی المقـدمه در آینـده واجب خواهـد شد،با این بیان، تمام آن اشـکال هـا رفع می شـود، چرا؟ در همه ی این مثـال هـا وجوب مقـدمه هست، وجوب ذیهـا نیست و اشـکال نـدارد؟ چون وجوب مقـدمه مخلوق نفس مولا است نه مخلوق ذی المقـدمه؛اما اینکه می گوینـد: ملازمه است بین وجوب مقـدمه و وجوب ذیها، ملازمه اش در همین حـدود است، به عبارت دیگر: اگر مولا مقـدمه را واجب می کنـد بدون جهت نیست، بلکه به خاطر ذی المقـدمه است که در آینده وجوب پیدا می کند، ولذا ملازمه اش در همین حد است، نه اینکه اگر الآن مقدمه واجب شد، حتماً همراه بـا وجوب «مقـدمه» ذی المقـدمه هم واجب می شود، همراه بودن لازم نیست،چرا؟ چون ذیهـا علت غایی است نه علت فاعلی «و لا یشـرط فی عله الغائیه الا التقـدم تصوراً والتأخّر وجوداً». اگر کسـی این بیان را قبول کند، همه ی اشـکال ها از آن مثـال های که بیان کردیم، بر طرف می شود. آقا! مقـدمه چرا واجب است؟ خب! مبادی دارد، یعنی مولا فکر کرده که این مصـلحت ملزمه دارد،آیا ممکن است که مقدمه واجب باشد، اما ذی المقدمه واجب نباشد؟ بله! ممکن است؛ چون وجوب ذی المقدمه جنبه ی غایی دارد، فلذا لازم نیست که علت غایی همراه باشد، بلکه ممکن است متأخّر باشد، مثال: «نجار» علت فاعلی است و این منـبررا درست کرد، موقعی که اره و رنـده را گرفت که چوب را بـبرد فکر کرد روزی می رسـد که بالای این منبر کسـی خواهـد نشـست و درس خواهـد گفت، به خـاطر همین منبر را درست کرد، درس گفتن این آدم تصوراً مقـدم است، اما وجوداً مؤخّر می باشد.

بنابراین؛ ما شش جواب بیان نمودیم، ولی جواب پنجم و ششم اقرب به صواب است، طبق نظریه ی حضرت امام(ره)، وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه سرچشمه نمی گیرد، بلکه خودش برای خود مبادی دارد، منتها وجوب ذی المقدمه علت غایی است،یعنی به خاطر او است.

با این بیانی که عرض کردیم ،حرف آخوند خراسانی باطل می شود، ایشان اصرار دارد و می فرماید: وجوب مقدمه کشف «إنّی» می کند از وجوب ذیها، کشف« إنّی» این است که از معلول پی به علت می بریم، محال است معلول در خارج باشد، اما علت در خارج نباشد، این حرف خراسانی را، فرمایش امام(ره) باطل می کند، چرا؟ چون وجوب مقدمه معلول وجوب ذی ها نیست، بلکه معلول نفس عاقله ی مولا است، البته با آن مقدماتش که عرض شد. ما تا اینجا فقط قواعد را خواندیم،از اینجا به بعد می خواهیم قواعد را تطبیق کنیم.

تطبیقات:

الفرع الاول: قال الله تبارک و تعالی:«فمن شهد منکم الشهر فلیصُمْه » مفسرین این آیه شریفه را دو جور معنا می کنند

الف) شهد الاشهر؛ یعنی کسی هلال را ببیند

ب) مسافر نباشد، بلکه حاضر باشد. ما از اینجا استفاده می کنیم

همان مرحله ی اول که هلال را دیدیم، همه ی روزه ی ماه رمضان برای ما واجب می شود، چرا؟ چون می فرماید: «فمن شهد منکم الشهر فَلْيَصُمْه»، ضمیر (یصمه) به همه ی ماه برمی گردد، این از قبیل واجب معلَّق است که وجوبش حالی است،یعنی همین که چشم شما به هلال افتاد، روزه یک ماه وجوب پیدا می کند «الوجوب حالی والواجب استقبالی» ولذا فقها در کتاب صوم می گویند: دو تا نیت بکنید

۱) اول ماه رمضان نیت همه ی ماه را بکنید

۲) هر شب ماه رمضان نیت فردارا بکنید، فلذا این واجب معلّق است.

الفرع الثانی: قال الصادق«علیه السلام»: «اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاه»[۱]

این از قبیل واجب مشروط است، یعنی مادامی که وقت داخل نشده، وجوبی نیست، بنابراین کسانی که می گفتند: ساعت ۱۰ «الوجوب فعلیٌ والواجب استقبالی»، کلام شان، با این حدیث مطابقت ندارد،چون «قبل الوقت لا وجوب ولا واجب».

پس کسانی که (مانند مرحوم آخوند) می گفتند: از قبیل شرط متأخّر است و شرط متأخّر برمی گردد به شرط مقارن، وبا این بیان می خواستند وجوب قبل از ظهر را درست کنند، جواب آنها با این حدیث تطبیق نمی کند.این از قبیل واجب مشروط است.

الفرع الثالث: «ولِلّه علی الناس حِجُّ البیت مَنِ استطاع الیه سبیلا»، آیا این از قبیل واجب معلّق است یا از قبیل واجب مشروط؟ ظاهر آیه واجب مشروط را می رساند،یعنی اگر استطاعت پیدا شود حج واجب است،پس معلوم می شود که قبل از استطاعت خبری نیست. این «واجب» واجب مشروط است،نسبت به استطاعت واجب مشروط است، اما نسبت به سایر اعمال حج معلّق است، پس در حقیقت ممزوج و مخلوط است از واجب مشروط و واجب معلّق است. تا استطاعت نیست واجب مشروط است، وقتی استطاعت آمد در ماه شوال، اینجا وجوب هست، اما واجبش استقبالی اس_ت، چرا؟ چون که واجب در عرفه و منی خواهد بود.

بقی هنا سئوال:

در بعضی موارد فقها دو فتوای مختلف می دهند، دو مسئله هست و یک ضابطه دارد، اما حکمشان مختلف است، یعنی فقها دو گونه فتوا داده اند.مثلاً؛ در حفظ آب در بعد از ظهر، علما می گویند: باید آب را برای بعد از ظهر حفظ کند تا با وضو نماز بخواند، اما در جنب کردن زن و شوهر، می گویند: این زن و شوهر گر چه می دانندکه اگر خود را جنب کنند، آب برای غسل ندارند،در عین حال می توانند خود را جنب کنند. چه فرق است بین ریختن آب که می گویید: حرام است، بلکه باید آن را برای وضو نگهدارند، وبین اینکه اگر زن و شوهر در ساعت ۱۰ صبح خود را جنب کند با اینکه می دانند در بعد از ظهر فاقد آب هستند، در اینجا می گویید: جنب کردن جایز است؟ مرحوم آخوند در کفایه از اشکال جواب داده است و می فرماید: این دو تا مسئله با همدیگر فرق دارد وما فرقش را از ادلّه می فهمیم، یعنی ما دلیل داریم و دلیل ما فتوای فقهاء است، ما از فتوای فقهاء می فهمیم که درمسئله ی اول، قدرت مطلقه شرط است، قدرت مطلقه را حتماً باید تحصیل کرد،(هر کجا گفتند: قدرت مطلقه، معنای قدرت مطلقه این است که تحصیلش واجب است) در اولی قدرت مطلقه شرط است، یعنی تحصیلش واجب است، لذا باید آب را حفظ کرد، ولی در دومی از فتوای علماء می فهمیم که قدرت خاصه شرط است نه قدرت مطلقه، یعنی اگرتا ظهر پاک ماندیم، نماز را با آب و طهارت مائیه می خوانیم. اما اگر تا ظهر پاک نماندیم،هیچ اشکالی ندارد، قدرت خاصه شرط است، قدرت خاصه در اختیار شما است، اگر این طهارت نفسانی را حفظ کردید، با همان

طهارت نفسانی نماز بخوانید، والّا با طهارت ترابی نماز را بخوانید، ایشان این دلیل از فتوا در آورده،فلذا می گوید: در اولی فتوا به عدم جواز داده اند، اما در دومی فتوا به جواز داده اند، از این دو فتوا کشف می کنیم که قدرت در اولی مطلقه است، یعنی اختیاری نیست، ولی قدرت در دومی قدرت خاصه است، این اختیاری است. مانند: استطاعت. آقایان می گویند: در استطاعت قدرت مطلقه شرط نیست، قدرت خاصه شرط است.

ص: ۶۸

سئوال: آیا این بحث که قید به هیئت برمی گردد یا به ماده، ثمره ی عملی دارد یا ندارد، اگر ثمره ی عملی دارد،ثمره ی عملی اش چیست؟

جواب: ثمره ی عملی خوبی دارد، ولذا ما در اینجا چند ثمره را بیان می کنیم.

۱) گاهی ثمره در قیود اختیاری ظاهر می شود. مانند: استطاعت، اگر قید هیئت باشد، تحصیلش واجب نیست، و اما اگر قید ماده باشد، تحصیلش واجب است، بله! قیود خارج از اختیار، مانند: دلوك الشمس، از این نظر ثمره ندارد و از اختیار خارج است، خواه قید به هیئت بر گردد، خواه به ماده.

اما قیودی که تحت اختیار انسان است، اگر قید هیئت باشد تحصیلش واجب نیست ولذا فقهاء چون استطاعت را قید هیئت می گیرند، می گویند: تحصیلش واجب نیست. اما اگر کسی استطاعت را قید ماده گرفت، تحصیلش واجب است.

ان قلت: شیخ انصاری که گفت استطاعت قید هیئت نیست، بلکه قید ماده هست،پس چطور فتوا داده است که تحصیل استطاعت واجب نیست با اینکه قید را به ماده برمی گرداند؟

شما گفتید: اگر قید به هیئت برگردد تحصیلش واجب نیست، اما اگر به ماده بر گردد، تحصیلش واجب است،پس شیخ انصاری با اینکه قید را به ماده برمی گرداند، چطور می گوید: تحصیلش واجب نیست؟

قلت: مرحوم شیخ خودش از این اشکال جواب داده و فرموده: آن چیزی که قید ماده است، خودش نیز بر دو قسم است:

الف) گاهی تحصیلش معتبر است، مانند: وضو

ب) گاهی حصولش معتبر است، مانند: استطاعت، شیخ این مشکل را حل کرده است، ما هرچند گفتیم: قید اگر به هیئت بر گردد، تحصیلش واجب نیست، اما اگر به ماده بر گشت، تحصیلش واجب است. ما که می گوییم: قید به هیئت بر می گردد، خود را راحت کردیم، ولی شیخ که می گوید: قید به ماده بر می گردد نه به هیئت،ایشان قیود ماده را دو قسم کرده است:

۱) تحصیلش واجب است

۲) حصولش معتبر است؛ یعنی اگر خود به خود حاصل شود، معتبر است والا معتبر نیست.

ثمره ی دوم این است که آیا این بحث ما در جایی است که «قید» قید متصل باشد و یا در جایی که قید منفصل باشد؟ اگر منفصل شد، این بحث جاری است که: «هل القید یرجع الی الهیئه أو یرجع الی الماده»؟. اما اگر «قید» متصل شد، مانند: آیه ی کریمه، دیگر نمی توانیم بگوییم:«هل مقضی الاصل رجوع القید الی الهیئه أو إلی الماده»، چرا؟ چون قید اگر متصل شد، سبب اجمال آیه می شود،یعنی آیه مجمل می شود فلذا نمی توانیم بگوییم: قید بر می گردد به هیئت یا بر می گردد به ماده، روی مبنای اینها مجمل می شود. البته بنا بر مبنای کسانی که می گویند: نمی دانیم، در قید منفصل ممکن است این بحث را بکنند که: «هل القید راجع الی الهیئه أو راجع إلی الماده؟ اما در قید متصل نمی تواند این بحث را بکند.ولی ما که گفتیم: می دانیم، بنا بر مبنای ما قید برمی گردد به هیئت.

۱. وسائل الشیعه، ابواب وضو، ب۴،ح ۱؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

«ما هو مقتضی الأصول اللفظی»

اگر «واقعاَ» ادله ی طرفین کسی را قانع نکرد،یعنی اگر نه ادله ی شیخ ما را قانع کرد که فرمود: قید به ماده(فعل) برمی گردد نه به هیأت. و نه ادلّه ی مرحوم خراسانی که فرمود: قید به هیأت برمی گردد نه به ماده. هیچکدام ما را قانع نکرد و دست ما از ادله ی طرفین کوتاه شد، وظیفه ی ما چیست؟ قطعاً ناچار هستیم که به اصول مراجعه کنیم.

ص: ۷۰

البته ما از طرفداران آخوند هستیم. یعنی قانع شدیم بر اینکه از نظر قواعد عربی «قید» به هیأت بر می گردد، مثلاً؛ مولا اگر فرمود: «حجّ إن استطعت»، استطاعت قید وجوب است که هیئت باشد،نه قید حج. اما اگر کسی قانع نشد و گفت: من نمی دانم که استطاعت قید وجوب است، یا قید حج؟ چون اگر قید وجوب باشد، قبل از استطاعت وجوب در کار نیست و اما اگر قید حج و ماده باشد، مسلّماً وجوب هست، منتها «الواجب استقبالیٌ». و هکذا سایر قیود مثلاً؛ مولا می فرماید: «أکرِمْ زیداً إنْ سلّم علیکَ غداً»، ما نمی دانیم که «إن سلّم» قید وجوب است یا قید واجب، «تسلیم» قید وجوب است یا قید اکرام؟ اگر قید وجوب است، «یجب إن سلّم علیک غداً»، اما اگر قید واجب است، «یجب الاکرام المقیّدِ بالتّسلیم»»،بنابراین؛ اگر ادلّه ی شیخ و آخوند کسی را قانع کرد که چه بهتر! اما اگر قانع نکرد باید به اصول مراجعه کنند، اصول هم بر دو قسم است:

۱)اصول لفظیه

۲) اصول عملیه

ما ابتدا اصولیه لفظیه را بحث می کنیم،سپس اصول عملیه را مطرح خواهیم نمود.

مرحوم شیخ انصاری می فرماید: مقتضای اصل لفظی این است که ما اطلاق هیئت را حفظ کنیم و اطلاق ماده را قید بزنیم. مثال: «اکرم زیداً إن سلّمک غداً». باید اطلاق یجب را حفظ کنیم، اکرام را مقید کنیم و بگوییم:«یجب الإکرام المقید بتسلیم زید»، جناب شیخ برای این کلامش دو دلیل اقامه می کند.

الدلیل الاول: «لأنّ الاطلاق الهیئه شمولیٌّ و اطلاق المادّه بدلیٌّ وإذا دار الأمر بین تقیید أحد الإطلاقین فتقیید البدل أوْلی من تقیید الشمولی»،

ص: ۷۱

توضیح دلیل اول شیخ: شیخ در دلیل اولش می فرماید: اطلاق هیئت شمولی است، یعنی اگر قید به ماده متعلّق بشود، اطلاق هیئت شمولی است، مثلاً: شما در مثال : «أکرِم زیداً» کلمه ی «أکرم» را بردارید و به جای آن کلمه ی «یجب» را بگذارید و بگویید: «یجب اکرام زید»،کلمه ی«یجب» اطلاق دارد و معنایش این می شود که: «یجب اکرام زید، سواء سلّم أم لم یُسلّم»

معنای اکرم این است که آن (اکرم) را به هیئت و ماده تحلیل کنید،آنوقت معنایش می شود «یجب الاکرام»، اکرام را قیچی کنید و بگویید:« یجب مطلقا» أی سواءٌ سلّم زیدٌ أم لم یُسلّم، سواء جاء زیدٌ أم لم یجیء، سواء تکلّم زیدٌ أم لم یتکلّم». کلمه ی «یجب» اطلاق شمولی دارد. چطور؟ به قرینه ی اینکه به دنبالش کلمه ی سواء سواء را می آوریم، کمله ی«سواء» علامت و نشانه ی اطلاق شمولی است؛ پس اطلاق هیئت شمولی است، اما اطلاق ماده (یعنی اکرام) بدلی است. چرا؟ «لأنّ الطبیعه تتحقق بفرد واحدٍ» یعنی «اکرام» حتی با یک فرد هم محقق می شود، به عبارت دیگر: ما یک قاعده ی فلسفی داریم که: «الطبیعه تتحقق بفرد واحد و لا تنعدم الاّ بانعدام جمیع الافراد». بنابراین؛ معلوم شد که اطلاق هیئت شمولی است، چون به دنبالش کلمه ی «سواءٌ، سواءٌ» را می آورند،اما اطلاق ماده(یعنی اکرام) بدلی است، به این معنا که مولا همه ی اکرام ها را نمی خواهد، بلکه فقط یکدانه اکرام را می خواهد که آن هم بدلی است،یعنی اکرام از خودش مصادیق زیادی دارد، مانند: اکرام در مسجد، اکرام در خانه، و...، ولی مولا فقط یکدانه اکرام می خواهد (یعنی علی البدل).

نتیجه: آنچه ما تا کنون بیان کردیم، جنبه ی مقدمی داشت، اما نتیجه ی که از این مقدمه می گیریم این است که «اذا دار الامر بین تقیید الشمولی و تقیید البدلی ، فتقیید البدلی أولی» تقیید بدلی مقدم است، چرا؟ چون دلالت بدلی ضعیف است، اما دلالت هیئت شمولی است ولالت شمولی اقوی است ولذا اقوی را باید حفظ کرد. به عبارت دیگر: هر کدام که «در مقام دلالت» قوی باشد، او تقیید نمی پذیرد،ولی هر کدام که «در مقام دلالت» ضعیف است، تقیید می پذیرد. پس چون دلالت بدلی ضعیف است فلذا تقیید پذیر است،اما دلالت شمولی، قوی است، قوی قید نمی پذیرد.

ص: ۷۲

حاصل استدلال شیخ: مرحوم شیخ می فرماید: اطلاق «هیئت» شمولی است،اما اطلاق ماده بدلی می باشد نه شمولی. چرا بدلی است؟ چون مولا فقط یکدانه اکرام را می خواهد، ولذا اگر امر دایر شود بین تقیید اطلاق شمولی و بین تقیید اطلاق بدلی، تقیید اطلاق بدلی اولی و مقدم است بر تقیید اطلاق شمولی. چرا؟ چون اطلاق بدلی ضعیف است، و هر ضعیفی تقیید پذیر است، اما اطلاق شمولی قوی است ولذا تقیید برنمی دارد.

اشکال آخوند بر استدلال شیخ: اشکال آخوند بر شیخ این است که: جناب شیخ! آنچه که ما تا کنون از شما آموختیم این است که :«یقدّم العامَ الشّمولی علی الإطلاق البدلی، لا تقدیم الإطلاق البدلی علی الإطلاق الشمولی». عام؛ یعنی دلالت وضعیه به عبارت دیگر: شما در باب تعادل و تراجیح به ما یاد دادید که اطلاق شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است، اما اطلاق بدلی بر اطلاق شمولی مقدم نمی شود.

توضیح مطلب: گاهی از اوقات شمول به دلالت لفظیه ی و ضعیه است «الشمولُ بدلاله اللفظیه الوضعیه»، مانند: عام. اما «بدل» به دلالت اطلاقیه است. مثال عام شمولی: «اکرم کل واحد من العلماء»، مثال اطلاق بدلی: «أهِن فاسقاً » فاسق را توهین کنید، اگر ما یک فاسق را هم توهین کنیم، کافی است. میان این دو دلیل(عام شمولی واطلاق بدلی) از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است ، یعنی بین«أکرم کل واحد من العلماء» و بین «أهن فاسقاً» از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه است؛ به این معنا که اینها نسبت به عالم عادل و جاهل فاسق با همدیگر نزاعی ندارند، بلکه نزاع اینها نسبت عالم فاسق است، مانند: قاضی شریح. از آن جهت که عالم است (بما أنّه عالمٌ)، ،«أکرم کل واحد من العلماء» می گوید: باید او را اکرام کنید، اما از این نظر که فاسق است،« أهن فاسق» می گوید: او قابل اکرام نیست بلکه او را اهانت کنید، اینجاست که این دو دلیل با یکدیگر تعارض پیدا می کنند ولذا باید ببینیم که در مقام تعارض و نزاع کدام یکی بر دیگری مقدم است؟ فقهاء در اینجا فرموده اند که: عام شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است. چرا مقدم است؟ چون شمول دلالتش از قبیل دلالت لفظیه وضعیه است «لأنّ الشمول دلاله لفظیهٌ وضعیهٌ » و دلالت لفظیه ی وضعیه حالت انتظاری ندارد بلکه با قدرت می گوید: «أکرم کل واحد من العلماء»، اما اطلاق بدلی (یعنی أهن فاسقاً) دلالتش - بر اینکه قاضی شریح هم شامل این حکم است- حالت انتظاریه دارد. چرا حالت انتظاریه دارد؟ چون اطلاق دارد، اطلاق وقتی حجت است که بیانی بر خلافش نیاید. به عبارت دیگر: اگر اطلاق دلیل «أهِنْ فاسقاً» بخواهد قاضی شریح را به عنوان یک فرد بگیرد، این اطلاق متوقف بر این است که بیانی بر خلافش نیاید، وحال آنکه در اینجا بر خلافش بیان آمده که عبارت است از: «اکرام کل واحد من العلماء»، «اکرم کل واحد من العلماء» می گوید: «انا البیان» من بیان هستم ، پس قاضی شُرَیْح مشمول دلیل دوم نیست، بلکه مشمول دلیل اول است. چرا؟ چون دلالت اولی دلالت لفظی و ضعی است ولذا حالت انتظاریه ندارد، بر خلاف دومی که دلالتش اطلاقی است، «اطلاق» در صورتی حجت است که بیانی بر خلافش نباشد، ولی متأسفانه در اینجا بر خلافش بیان داریم که دلیل اول باشد،دلیل اول می گوید: من بیان هستم. و لذا «أهن» در مورد قاضی شریح حجت نیست، بلکه داخل می شود تحت «کل واحد من العلماء»، چرا؟ چون شمول دلالتش دلالت لفظیه وضعیه است، اما «بدل» دلالتش اطلاقیه است نه لفظیه وضعیه. و از مزیت «دلالت لفظیه» این است که حالت انتظاریه ندارد، یعنی قاطعانه حجت است. اما دلالت «اطلاق» حالت انتظاریه دارد، یعنی وقتی حجت است که بیان بر خلافش نیاید، به همین جهت است که شمول را بر بدل مقدم کرده اند.

«ثمّ لو إنعكس الحال»، اما اگر مطلب بر عکس بشود، به این معنا که شمول دلالتش اطلاق باشد، اما بدل دلالتش دلالت لفظی وضعی، دراینجا کدام یکی مقدم است؟ در اینجا بدل مقدم بر شمول است. چرا؟ چون «شمول» ضعیف می شود، اما بدل در اینجا قوی است فلذا مقدم بر شمول می باشد.

مثال شمول: مولاـ در یکجا می فرماید؛«لا تکرم فاسقاً»، این دلالتش اطلاقی است، ولی در جای دیگر می فرماید: «اکرم أیُّ واحدٍ من العلماء»، ما شمول را از اطلاق می فهمیم، چون« نکره» در سیاق نفی افاده ی عموم می کند «لا تکرم فاسقاً». اما بدل را از دلالت لفظیه فهمیدیم، چون مولا فرمود: «اکرم أیّ واحدٍ من العلماء» فلذا عکس اولی می شود، یعنی قاضی شریح داخل می شود تحت دلیل دوم که بدل باشد. بنابراین؛ ما نه عاشق شمول هستیم و نه دشمن بدل. بلکه مقیاس این است که هر کدام لفظی شد، آن بر دیگری(اطلاق » مقدم است. در اولی «شمول» لفظی بود، اطلاق بدلی بود ولذا شمول را مقدم بر بدل می کردیم، در دومی عکس است، یعنی «شمول» اطلاقی است، بدل لفظی. ما نیز عکس می کنیم، یعنی بدلی را مقدم بر شمولی می کنیم. چرا؟ چون بدلی دلالتش وضعی است.

ولی در ما نحن فیه هر دو اطلاق دارند، یعنی هم شمول «هیئت» اطلاقی است و هم بدل بودن «ماده» اطلاقی است، وقتی هر دو اطلاقی شدند، آنوقت قدرت و زور هیچکدام بر دیگری نمی رسد. چرا؟ چون هر دو حالت انتظاریه دارند و هر دو منتظر الدلاله هستند، اولی می گوید: دلالت من به اطلاق وابسته به این است که دومی به من لطمه نزند؛ دومی هم می گوید: دلالت من بر اطلاق وابسته به این است که اولی به من لطمه نزند، وقتی که اگر هر دو اطلاق دارند، پس دلالت هر دو بر اطلاق بستگی دارد به عدم بیان دیگری؛ فلذا ممکن است هیئت بیان باشد، ماده را مقیّد کند، یا ماده بیان باشد، هیئت را مقید کند «لا ترجیح بینهما» که یکی را بر دیگری مقدم کنیم، خوشبختانه خود شیخ، این مطالب را در« فرائد الأصول» به طور مفصل بیان کرده است.

ص: ۷۴

الدلیل الثانی:ما ذکره الشیخ الانصاری ایضاً لتقدیم إطلاق الهیئه علی إطلاق الماده وحاصله: «أنّ تقید الهیئه یوجب بطلان محل الاطلاق فی جانب الماده و یرتفع به مورده، بخلاف العکس فإنّ تقیید المادّه لا یوجب بطلان محل الإطلاق فی جانب الهیئه فإذا دار الامر بین تقییدین أو تقیید واحد، فالثانی هو المقدم». مرحوم در این دلیل دوم خود می فرماید: اگر هیئت را مقید بکنیم دو جا را خراب کردیم، یعنی هم اطلاق هیئت خراب می شود و هم اطلاق ماده. اما اگر اطلاق ماده را خراب کنیم، فقط یک جا را خراب کردیم، یعنی اطلاق هیئت به قوت خودش باقی می ماند.

بنابراین؛ ما نخست باید بفهمیم که چرا تقیید هیئت مستلزم تقییدین است، اما تقیید ماده مستلزم تقیید واحد است نه مستلزم تقییدین،به عبارت دیگر: صغری را باید بفهمیم والاّ کبری مسلّم است، به این معنا که اگر امر دائر باشد بین اینکه ما دو خلاف ظاهر را مرتکب بشویم یا یک خلاف ظاهر را، مسلّم است که ارتکاب یک خلاف ظاهر مقدم است بر اینکه ما دو خلاف ظاهر را مرتکب بشویم.

اگر شما گفتید که از نظر آخوند وجوب مقیّد است، یعنی اگر گفتید در مثال: «اکرم زیداً إن سلّمک غداً» وجوب اکرام مقیّد به تسلیم است، قهراً معنایش این است که مولا هر اکرامی را نمی خواهد، بلکه آن اکرامی را می خواهد که مقارن و همراه با تسلیم زید باشد. اما اگر عکسش را گفتیم، یعنی اگر ماده را مقید کردیم، آنوقت «وجوب» مقید نمی شود. چرا؟ «لإنّ الوجوب حالیٌ والواجب استقبالیٌ» وجوب هیچ قید و بندی ندارد، بلکه همین الآن هم اکرام زید وجوب دارد. چرا؟ «لأنّ الوجوب حالیٌ». اگر قیدی در کار هست، آن قید مال واجب است نه مال وجوب،یعنی «اکرام» مقید به تسلیم است، اما وجوب هیچ قید و شرطی ندارد. چرا؟ به دلیل اینکه «وجوب» حالی است، همین حالی بودن وجوب دلیل بر این است که وجوب هیچ قید و شرطی ندارد وآنچه که قید دارد اکرام است، پس صغری این شد که اگر وجوب را مقید کردیم، قهراً «اکرام» هم مقید است. به عبارت دیگر: اگر گفتیم وجوب مقید به تسلیم است، معلوم می شود که مولا هر اکرامی را نمی خواهد، بلکه آن اکرامی را می خواهد که با سلام زید همراه باشد. برخلاف عکسش، یعنی ممکن است که ماده مقید باشد نه وجوب. چرا؟ زیرا ممکن است وجوب حالی باشد،چون «وجوب» حالی است فلذا هیچ قید و شرطی ندراد، آنچه که قید و شرط دارد، ماده است که اکرام است، بنابراین، صغری که درست شد، کبری هم معلوم می شود که «إذا دار الامر » بین اینکه ما دو خلاف ظاهر را مرتکب بشویم یا یک خلاف ظاهر را، مسلّماً ارتکاب یک خلاف ظاهر مقدم است بر ارتکاب دو خلاف ظاهر.(این حاصل استدلال شیخ انصاری بود).

ص: ۷۵

اشکال آخوند بر استدلال شیخ انصاری: اشکال آخوند این است که این فرمایش شیخ در جایی درست است که قید منفصل باشد نه متصل، بله! اگر «قید» منفصل شد، اگر ما بخواهیم هیئت را مقید کنیم، دو تقیید لازم می آید، اما اگر ماده را مقید کنیم، یک تقیید لازم می آید.مثال قید منفصل: مولاء فرموده: «أکرم زیداً»، بعد از چند روز دیگر بفرماید:«اکرم زیداً إن سلمک» یعنی به شرط تسلیم. طبق این فرض، فرمایش و حرف شما(شیخ) درست است که اگر قید به هیئت تعلق بگیرد، دو جا را خراب می کند. اما اگر «قید» به ماده بخورد، فقط یک جا را خراب خواهد کرد، یعنی هیئت را خراب نکردیم. چرا هیئت را خراب نکردیم؟ «لأنّ الوجوب حالیٌ». اما اگر «قید» متصل باشد، نه منفصل. در این صورت کلام مجمل می شود، مثلاً؛ مولا فرموده:«اکرم زیداً إن سلّمک»، این می شود مجمل، یعنی نمی دانیم که آیا این قید به هیئت بر می گردد یا به ماده؟ (این اشکالی است که آخوند بر شیخ کرده است).

آیه الله سبحانی: این اشکال آخوند خروج از محل بحث است. چرا؟ چون محل ما بحث در جایی است که قید منفصل باشد، و اما اگر «قید» متصل شد، مسلّماً کلام مجمل می شود، بنابراین؛ اگر مولا فرمود: «أکرم زیداً إن سلّمک»، هیچ کسی نمی تواند بگوید که این قید به مادّه بر می گردد، و ما قبلاً متذکر شدیم که نزاع ما در قید منفصل است نه در قید متصل. یعنی اگر «قید» منفصل شد، حرف شیخ درست است که می فرماید: اگر قید به هیئت بخورد، دو جا خراب می کند، اما اگر «قید» به ماده تعلق بگیرد، فقط یکجا را خراب خواهد کرد نه دو جا را.

جواب آیه الله سبحانی از استدلال شیخ: ما در پاسخ شیخ می گوییم که : حضرت شیخ! با این بیان های عقلی و فلسفی نمی شود ظهور را بسازیم، چون ظهور یک امر عرفی است، ولی این بیان های شما که می فرمایید: «قید» اگر به هیئت برگردد، دو جا را خراب می کند، وقتی وجوب مقید شد، قطعاً اکرام هم مقید است. اما اگر اکرام مقید شد، وجوب مقید نمی شود، چرا؟ زیرا وجوب حالی است ،ولی واجب استقبالی می باشد. فلذا این مباحث عقلی ظهور ساز نیست، ظهور را باید «عرف»یعنی مردم کوچه و بازار درست کنند. به عبارت دیگر: ما در ظهور تابع عرفیات هستیم. اما اینکه بگوییم: وقتی «وجوب» مقیّد شد، قهراً اکرام هم مقید می شود، اما اگر اکرام مقید شد، وجوب مقیّد نمی شود چون «وجوب» حالی است واجب استقبالی، اینها جزء مباحث عقلی و استحسانات ذهنی است، مباحث عقلی و استحسانات ذهنی هم ظهور ساز نیستند،بلکه ظهور را باید از عرف بگیریم. بنا بر این؛ جواب همین است که ما بیان کردیم، نه آنچه که آخوند فرمود.«تمّ الکلام فی مقتضی الاصل اللفظی».

ما هو مقتضی الاصل العملی؟ مقتضای اصل عملی چیست؟ مقتضای اصل عملی این است که اگر این «قید» قید اختیاری باشد، اگر قید هیئت شد،تحصیلش واجب نیست. اما اگر قید ماده باشد، تحصیلش واجب است. مانند: استطاعت، چرا؟ چون ماده و تمام قیود، تحت دائره الطلب است فلذا تحصیلش واجب می شود.پس اصل عملی مقتضایش این است که شک می کنیم آیا استطاعت تحصیلش واجب است ، یا تحصیلش واجب نیست ؟ اگر «قید» قید هیئت باشد،تحصیلش واجب نیست، اما اگر قید ماده است، تحصیلش واجب است. به عبارت بهتر: مقتضای اصل در مورد شک در وجوب ، برائت است«الاصل البرائه».

ص: ۷۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

التقسیم الثالث: تقسیمه إلی نفسی وغیری.

بحث ما در تقسیمات واجب است،یعنی واجب را تقسیم کردیم به مطلق و مشروط، مطلق را نیز تقسیم کردیم به معلّق و منجز، الآن وارد تقسیم سوم می شویم که عبارت است از تقسیم واجب به نفسی و غیری. البته یک تقسیم چهارمی هم داریم بنام: «تقسیم الواجب الی اصلی و تبعی»، که با این تقسیم چهارم، تقسیمات واجب هم تمام می شود، یعنی امر چهارم که در تقسیمات واجب بود، به پایان می رسد.

تعریف واجب نفسی

ما نخست باید ببینیم که تعریف واجب نفسی و غیری چیست؟

مشهور اصولیین، واجب نفسی را چنین تعریف کرده اند: «الواجب النفسی ما أُمِرَ به لنفْسِه»

تعریف واجب غیری

«الواجبُ الغیری ما أُمِرَ به لغیره».

این تعریف هر چند یک نوع تعریف دوری است و از نظر منطقی ها غلط است. چطور؟چون از قبیل «أخذا المعرًّف فی المعرَّف» است،ولی خیلی مهم نیست فلذا ما روی آن زیاد تکیه نمی کنیم.

مرحوم شیخ انصاری و دیگران، بر این تعریف اشکال کرده اند و فرموده اند که: این تعریف نفسی جامع الافراد نیست،چنانچه که تعریف غیری مانع الاغیار نمی باشد. چرا؟ چون طبق این «تعریف» بخشی از واجبات نفسی از تحت واجب نفسی خارج می شوند و داخل می شوند تحت واجب غیری؛ پس اولی(تعریف واجب نفسی) جامع نیست، دومی(تعریف واجب غیری) هم مانع نیست. به عبارت دیگر: در واقع یک مشت واجبات نفسی داریم که با این تعریفی که شما از واجب نفسی کردید، از تحت واجب نفسی خارج می شوند و داخل می شوند تحت واجب غیری،وحال آنکه نباید تحت آن داخل بشوند فلذا اولی جامع الأفراد نمی شود. دومی(تعریف واجب غیری) هم مانع الاغیار نیست.چرا اولی جامع الافراد نیست؟ چون می گوید: «الواجب النفسی ما اُمِرَ به لنفسه»، این تعریف، فقط یک واجب نفسی را شامل است و آن عبارت است از: معرفه الله تعالی، و لی سایر واجبات را (مانند« نماز و روزه) شامل نیست، چرا اینها را شامل نیست؟ چون اینها «لم یؤمر لنفسه بل أُمِرَ لغیره»، نماز چرا واجب شده است؟ «لأنّ الصلاه قربان کل تقی، إنّ الصلاه تنهی عن الفحشاء والمنکر»، پس لازمه اش این است که تمام واجبات نفسی (غیر از معرفه الله) از تحت تعریف واجب نفسی خارج بشوند، چون «طبق این تعریف» واجب نفسی آنست که: «ما امر لنفسه»؛ وحال آنکه صلات و صوم «لم یُؤمَرْ لِنَفْسه»، بلکه از این جهت به صلات امر شده است که او «قربان کل تقی، تنهی عن الفحشاء والمنکر» است، یا به صوم از این جهت امر شده که صوم «جنّتهً من النّار» است، پس این تعریف و اجب

نفسی به قـدری تعریف نـاقص است که فقـط یـک فرد را شامـل می شود به نـام: «معرفه الله»، اما سایر واجبات نفسـی را شامل نیست، مثلاًـ نمـاز اجب نفسـی است، وحـال آنکه این تعریف شامل نماز نیست، هکـذا صوم و ...، واجب نفسـی هسـتند وحال آنکه این تعریف شامل آنها نیست. چرا شامل نمی شود؟ چون هیچکـدام از اینها «لم یُؤمَر لنفسه».پس این واجبات به نام: صوم و صلات از تعریف واجب نفسی خارج شدند.

ص: ۷۸

دومی (یعنی تعریف واجب غیری) مانع الأغیار نیست. زیرا همه ی واجبات نفسـیه و غیر نفسیه را در بر می گیرد و شامل است، «نماز» را هم شامل است، چون نماز هم «امر لغیره»؛ صوم را هم شامل است، چون «امر لغیره» است، یعنی تک تک واجبات «لم یؤمر لنفسه، بل أمر لغیره» است، با اینکه نماز و روزه واجب نفسی هستند ولذا یک چنین اشکالی بر این تعریف شده است.

یلاحظ علیه: من فکر می کنم که این اشکال وارد نیست، اما به شرط اینکه در تعریف تصرّف کنیم و بگوییم: «الواجب النفسی مـا أمر به لنفسه لاـ لبعثٍ آخر، الواجب الغیری ما أُمر به لِبِعْثٍ آخر»؛ اگر کلمه ی «لبعثٍ اخر» را در تعریف اضافه کنیم، آنوقت اشـکال حـل می شود، یعنی هم جـامع الاـفراد می شود و هم مانع الاغیار. ولـذا در تعریف اولی، نماز و روزه داخل می شونـد، چون نمـاز و روزه «امر لنفسه لاـ لبعثٍ آخر»، به این معنا که نوکر وجوب دیگری نیسـتند. بله! اگر واجب نفسـی و غیری را این گونه تعریف کنیم که:«الواجب النفسی ما أمر لنفسه، الواجب الغیری ما أمر لغیره» و به همین مقدار اکتفا کنیم، این اشکال وارد اسـت کـه نمـاز برای خـودش واجـب نیسـت بلکـه بـه خـاطر آن اغراض(قربـان کـل تقی، تنهی عـن الفحشـاء والمنکر) واجب است.ولی من می گویـم: شما اصلاً اغراض و غایات را قیچی کنید وفقط «لنفسه» را معنا کنید، «ما امر لنفسه» معنایش این نیست که اغراض و غایاتی در آنها نباشـد، خواه باشـد و خواه نباشـد فرقی نمی کند،ولی برای ما اغراض و غایات مطرح نیست، بلکه معنـای «مـا امر لنفسه» این است که « مـا أمر به لنفسه لاـ لبعثٍ آخر، لاـ لوجوب آخر»، طبق این بیـان هم نماز داخل است و هم روزه، پس معنای «لنفسه» این است که «لا لبعثٍ آخر»، برای وجوب دیگر نباشد، حالا می خواهد خودش محبوبیت ذاتی داشته باشـد، مانند: معرفه الله. یا محبوبیت ذاتی نداشـته باشد بلکه اغراض و غایاتی بر این مترتب بشود، مانند: نماز و روزه و ...، ولذا این جهتش مهم نیست.

ص: ۷۹

همچنین است تعریف واجب غیری، یعنی واجب غیری هم مـانع الاغیـار است.چرا؟ چون معنای« ما امر لغیره» این است که: « ما امر لبعث آخر»، اگر«مـا أمر به لغیره» را این گونه تعریف کردیم، آنوقت نمـاز، روزه داخـل این تعریف نمی شونـد، چرا؟ چون نماز و روزه «لم یومر لبعث آخر» زیرا بعـد از نماز امر دیگری نیست،هم چنین بعد از صوم امر دیگر نیس_ت، پس این تعریف هم جـامع الافراد شـد و هم مانع الاغیار؛ فلـذا این تعریف «قـدما»، با این تصـرف و دست کاری که ما کردیم، تعریف خوبی از آب در آمد.

ثمّ إنّ المحقق الانصاری عرّف الواجب النفسی و الواجب الغیری بتعریف آخر.

از آنجا که مرحوم شـیخ بر تعریف قـدما اشـکال کرد و فرمود: اولی جامع الأفراد نیست، دومی هم مانع الأغیار نمی باشـد ولذا خـودش برای واجب نفسـی و غیری یـک تعریـف دیگری ذکر نمـوده است و آن این است: «إذا کـان الـداعی فی الـواجب هو التوصل إلی واجب آخر بحیث لایکاد یمکن التوصل ألیه بدونه، لتوقفه علیه فالواجب غیریٌ، و الاّ فهو نفسیٌ، سواء کان الداعی محبوبیه الواجب بنفسه، کالمعرفه بالله، أو محبوبیته بماله من فائده مترتبه علیه ، کأکثر الواجبات؛[۱]

مثلاً؛ «وضو» واجب غیری است. چرا؟ چون نوکر نماز است، به این معنا که اگر وضو نداشـته باشـیم، نماز صـحیح نیست، ولی اگر مقدمه و نوکر چیز دیگری نیست،بلکه خودش مسـتقل است، این واجب نفسـی است. مرحوم شـیخ در تعریفش فرمود: «اذا کـان الـداعی فی الواجب هو التوصل الی واجب آخر»؛ شـما این « إلی واجب آخر» را حفظ کنیـد، چون ما بعـداً راجع به کلمه کار داریم.

ص: ۸۰

اشکال آخوند بر تعریف شیخ انصاری: مرحوم صاحب کفایه بر این تعریف شیخ اشکال گرفته وفرموده: این تعریف شما همانند تعریف قبلی جامع الأفراد و مانع الأغیار نیست؛ چرا؟ چون شما می فرمایید: «ان کان الداعی فی الواجب هو التوصل إلی واجب آخر فهو غیریٌ والاّ ـ فهو نفسی». مرحوم شیخ بعد از کلمه ی «نفسی» یک جمله ای دارد و می فرماید:اینکه توصل به واجب دیگری نیست، این اعم است از اینکه خودش محبوبیت ذاتی داشته باشد، مانند: معرفه الله؛ یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد، بلکه غایات و اغراضی داشته باشد، مانند: نماز و روزه ؛ اگر توصل به واجب دیگری نیست، این خودش دو قسم است:

الف) گاهی خودش محبوبیت ذاتی دارد.

ب) گاهی خودش محبوبیت ذاتی ندارد.بلکه به خاطر یک سلسه اغراض و دواعی خواسته شده است. اشکال آخوند خراسانی بر شیخ در همین جاست که: جناب شیخ! شما نفسی را تعمیم دادید و گفتید: اگر غرض توصل به واجب دیگری نیست، آن واجب نفسی است،سپس فرمودید: اعم است از اینکه محبوبیت ذاتی داشته باشد یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد، بلکه بخاطر یک سلسله اغراض و غایات واجب شده باشد.

مرحوم آخوند می گوید: پس معلوم می شود که «نماز» خودش واجب نفسی نیست، بلکه واجب نفسی آن غایات و اغراضی است که شارع از شما می خواهد به نام: «تنهی عن الفحشاء والمنکر، جُنّهٌ من النّار»، چون مرحوم شیخ، واجب نفسی را دو قسم کرد

الف) محبوبیت ذاتی دارد

ب) دارای اغراض و غایات می باشد.

آخوند می فرماید: اگر نماز را به خاطر اغراض و غایات بخوانیم، پس معلوم می شود که مطلوب بالذات نماز نیست، بلکه مطلوب بالذات «قربان کل تقی ، و تنهی عن الفحشاء والمنکر» است. وقتی که چنین شد «فصارت الصلاهٔ والصوم واجبا غیریّاً»، ولذا این تعریف شما هم درست نیست.

ص: ۸۱

به عبارت دیگر: مرحوم شیخ واجب نفسی و غیری را این گونه تعریف کرد که: «إن کان الداعی فی الواجب هو التوصل إلی واجب آخر فهو غیری و الاـ فهو نفسی، اعمٌ من ان یکون محبوباً بالذات أو محبوباً بالغیر»، آخوند خراسانی بر مرحوم شیخ اشکال می کند و می فرماید: طبق این تعریف شما فقط معرفه الله واجب نفسی است، ولی نماز و روزه واجب نفسی نیستند، چون خودشان محبوب نیستند بلکه محبوبیت آنها به خاطر اغراض و غایات شان می باشد، یعنی هر دو تا نوکر اغراض و غایات شان هستند؛ پس طبق این تعریف نماز و روزه واجب نفسی نشدند، بلکه واجب غیری شدند.

یلاحظ علیه: آخوند قبل از آنکه به تعبیر شیخ توجه نماید، این اشکال را بر ایشان کرده است، چون تعبیر شیخ این بود که: «ان کان الداعی التوصل الی واجب آخر» این واجب غیری است، والّا اگر توصل به واجب دیگری نشد، آن نفسی اس_ت، مثلاً؛ نماز و روزه واجب نفسی است، چرا؟ چون وجوب شان مقدمه ی واجب دیگری نیس_ت. اما اینکه گفتید: غایات واجب است، این هم درست نیست، چه کسی گفته و در کجای شریعت اسلام آمده است که غایات و اغراض واجبند ؟! ما در هیچ کجا نداریم که غایات و اغراض را واجب کرده باشد، ولذا غایت بودن غیر واجب بودن است، مسلماً نماز و روزه نوکر این غایات هستند، اما خود این غایات اغراض واجب نیستند؛ به عبارت بهتر: ما در کتاب و سنت نداریم که غایات واغراض را واجب کرده باشند. بنابراین؛ تعریف شیخ، تعریف خوبی است که فرمود: «ان کان الداعی التوصل الی واجب شرعی فی الکتاب و السنه فهو غیری، » مانند: وضو؛«إن لم یکن الداعی التوصل فی الکتاب والسنه فهوه نفسی» ، نماز و روزه مقدمه ی واجب شرعی دیگر نیستند،یعنی هر چند غایات و اغراضی دارند که مقدمه ی آن غایات هستند، ولی مقدمه بودن غیراین است که آن اغراض (در کتاب و سنت) واجب شرعی باشند.

درهر صورت با آن توجیهی که ما از تعریف شیخ نمودیم، تعریف ما با تعریف ایشان یکی می شوند، چون ما در اولی تصرّف که کردیم و گفتیم: معنای «ما أمر لنفسه» می شود«ما أمر لنفسه لا ـ لبعث آخر» ، در واجب غیری هم گفتیم که معنای «ما أمر لغیره» می شود«ما أمر لغیره بل لبعث آخر»، ولذا تعریف مرحوم شیخ با تعریفی که ما کردیم، یکی شدند، چون شیخ این چنین تعریف کرد: «إن کان الداعی هو التوصل الی واجب آخر»، ما گفتیم: «بعث آخر»،ولی شیخ می گوید: «واجب آخر» یعنی شیخ به جای کلمه ی «بعث» کلمه ی واجب را گذاشت،بنابراین، هردو تعبیر از نظر معنا یکی هستند. در نتیجه هم تعریف مشهور درست است و هم تعریف شیخ، فلذا اشکالات آخوند وارد نیست.

إن قلت: ممکن است کسی اشکال کند که نماز ظهر واجب نفسی است، و حال اینکه مقدمه ی بعث دیگری است به نام عصر، یاانسان اعمال حج را که انجام می دهد، هر عملی مقدمه ی عمل دیگر است، در اینصورت لازم می آید که نماز ظهر واجب غیری بشود. اعمال حج هم هر کدام مقدمه ی دیگری است، واجب غیری بشوند. چرا؟ چون این «بعث» مقدمه ی بعث دیگری است. یا به تعبیر شیخ، این «واجب» مقدمه ی واجب دیگر است.

قلت: خود نماز ظهر واجب نفسی مستقل است، فقط تقدمش مقدمه ی عصر است، به عبارت دیگر: خود نماز ظهر مقدمه نیست. تقدمش مقدمه هست برای صلات عصر، هکذا اعمال حج، یعنی هر کدام شان واجب نفسی مستقل است. مقدمه نیست، بله! تقدمش مقدمه ی اعمال بعدی است.

ان قلت: اگر کسی اشکال کند که طبق تعریفی که شما از واجب نفسی و غیری کردید، مقدمات مفوّته نه واجب نفسی است و نه واجب غیری؛مانند: غسل زن مستحاضه، این غسل نه واجب غیری است، چون هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده و نه واجب نفسی است، پس لازم می آید که مقدمات مفوّته نه واجب نفسی باشند و نه واجب غیری.

ص: ۸۳

قلت: از این اشکال قبلاً شش تا جواب دادیم؛ مختار ما این بود که مقدمات مفوته وجوب عقلی دارند، مختار حضرت امام(ره) هم این بود که اینها وجوب غیری دارند، سپس اضافه نمودند که چه کسی گفته است که وجوب غیری از وجوب ذی المقدمه سرچشمه می گیرد، ممکن است مقدمه واجب باشد، اما «ذی المقدمه» هنوز واجب نباشد، به عبارت دیگر: وجوب مقدمه برای خود مبادی مستقل دارد، چنانچه که وجوب ذی المقدمه نیز برای خود مبادی دیگری دارد، نه اینکه وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه باشد، بلکه وجوب ذی المقدمه غایت است. وجوب ذی المقدمه علت غایی است نه علت فاعلی. بحث ما در تعریف واجب نفسی و غیری تمام شد.حال این بحث پیش می آید که اگر ما در موردی شک کردیم که این واجب نفسی است یا غیری،مقتضای اصل لفظی چیست؟

ثانیاً: اگر مقتضای اصل لفظی روشن نشد، مقتضای اصل عملی چیست؟

ابتدا می خواهیم مقتضای اصل لفظی را بدانیم، یعنی اگر چنین شکی برای ما پیش آمد که آیا این واجب نفسی است یا مقدمه است برای واجب دیگری،چه باید کرد؟ گاهی به اطلاق تمسک می کنیم و می گوییم: مولا فرموده: «توضّأ»؛ نفرموده «توضّأ للصلاه» فلذا به اطلاق «توضّأ» تمسک می کنیم، این مقتضای اصل لفظی می شود.

اما اگر دست ما از اصل لفظی کوتاه شود، به اصل برائت تمسک می کنیم که بحثش بعداً خواهد آمد..ولی فعلاً مقتضای اصل لفظی را بررسی می کنیم که چیست؟ آیا مقتضای اصل لفظی،یعنی مقتضای اطلاق نفسی بودن است یا غیری بودن؟ اگر اطلاق داشته باشد وما بتوانیم اشکالات اطلاق را دفع کنیم، مسلماً مقتضای اصل لفظی نفسیت است. چرا؟ چون مولا که فرموده: «أعتق»، و ما نمی دانیم که «أعتِقْ» خودش واجب است یا «أعتق» مقدمه ی واجب دیگری است؟ اطلاق«أعتق» می گوید، خودش واجب است،پس اگر اطلاق درست شد، مقتضای اطلاق وجوب نفسی است، چرا؟ چون وجوب نفسی قید نمی خواهد، ولی وجوب غیری قید می خواهد و در اینجا قید را نیاورده است.

ص: ۸۴

۱. مطارح الأنظار، ص ۶۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که اگر واجبی مردد شد بین نفسی و غیری، مثلاً ـ از طرف شارع امری وارد شده که در ساعت ۱۰ صبح وضو بگیرید، ولی ما نمی دانیم که این وضو واجب نفسی است یا غیری؟ اگر واجب نفسی باشد، باید انجام داد، اما اگر غیری باشد، انجام دادنش واجب نیست. چرا؟ هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده تا مقدمه اش واجب شود ، یعنی وقتی هنوز ذی المقدمه اش واجب نشده، مقدمه اش هم (که غیری است) واجب نخواهد بود.

آیا ما در اینجا یک اصل لفظی داریم تا ثابت کند که این واجب نفسی است یا غیری یا یک چنین اصل لفظی نداریم؟ اصولیون در اینجا دو دسته و دو گروه شده اند:

الف) گروهی می گویند: در« هیئت» اطلاقی نیست تا ما به آن تمسک نماییم و ثابت کنیم که این واجب نفسی است، (رئیس این طائفه ،شیخ انصاری و آقا ضیاء الدین عراقی است)، این گروه می گویند:« اذا دارالامر بین کونه نفسیا أوغیریاً»، «هیأت» امکان انعقاد اطلاق را ندارد تا ما به اطلاق هیئت تمسک نماییم وثابت کنیم که این واجب نفسی« انّه نفسی»،اصلاً امکانی برای انعقاد اطلاق نیست.وقتی که برای انعقاد اطلاق امکانی نبود، دیگرتمسک به اطلاق معنی نداد.

ب) گروه دیگر از قبیل: مرحوم آخوند، مرحوم بروجردی وحضرت امام (ره) می فرمایند: امکان انعقاد اطلاق در هیئت هست، پس یک طائفه قائلند که انعقاد اطلاق در هیأت امتناع دارد، وقتی اطلاقی در هیأت نبود، تمسک معنی ندارد.

ص: ۸۵

طائفه دیگر می گویند: انعقاد اطلاق در هیئت ممکن است.

أدله نفاه الإطلاق

ما نخست دلیل نافین را اطلاق را می خوانیم، آنان برای مدعای خود، دو دلیل اقامه کرده اند:

الأول: ما أفاده الشیخ الأعظم ؛ دلیل اول مال شیخ انصاری است، حاصل دلیل ایشان این است که: هیأت «إفعل» که همان توضّأ باشد برای طلب حقیقی وضع شده است «وضع للطلب الحقیقی»،یعنی طلب حقیقی که در ذهن مولاـ است، هیئت افعل در هر فعلی، موضوع له اش عبارت است از: «الطلب الحقیقی المنقدح فی نفس المولی». اگر هیأت «إفعل» بر طلب حقیقی وضع شده است، این طلب حقیقی جزئی و قائم به نفس مولاـ است «والطلب الحقیقی جزئی قائمٌ بنفس المولا ، و الجزئی غیر قابل لانعقاد الاطلاق»، وقتی که جزئی شد، جزئی اطلاق پذیر نیست، چون «اطلاق» مال کلی است نه مال جزئی، مثال؛ مولا فرموده: «أعتق رقبه»، کلمه ی «رقبه» کلی است فلذا هم قابل اطلاق است و هم قابل تقیید.یعنی هم می توانیم بگوییم: «اعتق رقبه»، وهم می

توانیم بگوییم: «اعتق رقبه مؤمنهً»، به عبارت دیگر: «رقبه» کش دار است، هم می توانـد مطلق باشـد و هم می توانـد مقید باشد، امـا هیئت «إفعـل» وضع شـده برای طلب حقیقی للفرد الحقیقی من الطلب» که گـاهی به آن اراده نیز می گوینـد، چون فرض ما براین است که طلب و اراده هردو به یـک معنـا هسـتند، هیئت افعـل «وُضع للفرد الحقیقی من الطلب المنقـدح فی ذهن المولی، والفرد جزئیٌ، والجزئی غیر قابـل لانعقـاد الاطلاـق». اطلاـق در جایی منعقـد می شود که کلی و کش دار باشـد، یعنی هم قابل جمع باشـد و هم قابل بسط.هم بگوییم: «رقبه مؤمنه» هم بگوییم: رقبه، اما چیزیکه از اول مقید و مضـیّق بر فرد خاصـی است،او قابل تقییـد نیست «الفرد الخاص جزئیٌ، والجزئیٌ غیر قابل للتقیید». این اسـتدلال شـیخ است که می گوید: هیئت مفادش قابلیت انعقاد اطلاق را ندارد.

ص: ۸۶

اشکال آخوند بر استدلال شیخ انصاری: دلیل مرحوم شیخ مرکب از دو مطلب بود، آخوند نسبت به مطلب اولش مناقشه کرده است نه نسبت به مطلب دومش؛ دو مطلبی که دلیل شیخ حامل آن بود، این است

۱) هیئت صیغه ی افعل وضع شده است «للفرد الحقیقی من الطلب» مرحوم آخوند نسبت به همین مطلب شیخ مناقشه می کند

۲) فرد حقیقی جزئی است «والجزئی غیر قابل للتقیید»، نسبت به این مطلب مناقشه نمی کند. ولذا اشکال ایشان بر شیخ این است که: جناب شیخ! هیئت کی وضع شده است بر فرد حقیقی از طلب که همان اراده باشد؟! این امر تکوینی است و امر تکوینی قابل انشاء و ایجاد نیست،من بار ها تذکر داده آم که امور تکوینی، علت تکوینی می خواهد، مثلاً؛ کسی الآن به درختی نگاه می کند و می بیند که در درخت، دو سیب بغل هم قرار گرفته اند، این زوجیت قابل انشاء نیست، یا دو چشم انسان زوج است این با انشاء درست نمی شود. بلکه خلّاق متعال می خواهد درختی را خلق کند که میوه ی زوجی هم داشته باشد. اگر واقعاً هیئت افعل وضع شده باشد بر فرد حقیقی از طلب، «الذی هو عبارةٌ عن الاراده» این قابل اظهار هست. اما قابل انشاء و ایجاد نیست. یعنی با لفظ نمی شود ایجادش کرد. به عبارت دیگر: «إنشاء» قابل اظهار هست، اما قابل ایجاد نیست. بله! نفس آدمی می تواند اراده را ایجاد کند و اظهار کند، ولی لفظ و زبان قدرت ایجاد اراده را ندارد. بلکه فقط قدرت اظهار اراده را دارد و فرض این است که مفهوم هیئت یک مفهوم ایجادی است«مفهوم ایجادیّ». آنگاه خود آخوند می فرماید که: هیئت افعل «وضع لمفهوم الطلبی الکلی» نه برفرد حقیقی که شیخ گفته اس_ت،سپس می فرماید: مفهوم طلب قابل انشاء است، علاوه بر اینکه قابل انشاء می باشد، کلی نیز هست. یعنی قابل انعقاد اطلاق را دارد، پس هم قابل انشاء است، چون مفهوم است و هم قابلیت اطلاق را دارد، چرا؟ چون کلی است نه جزئی.

ص: ۸۷

إن قلت: چرا آخونـد می فرمایـد: هیأت إفعل «وُضِعَ لمفهومِ الطّلب» نه بر فرد حقیقی؛ و گفت این کلی است، چرا فرمود: کلی است ؟

قلت: چون ایشان (آخونـد) در هیئات و معانی حرفیه معتقدنـد که هم وضع شان عام است و هم موضوع له و مستعملٌ فیه شان عـام است.و لـذا می فرمایـد: هیئت افعـل «وضع لمفهوم الطلب الکلی» و این قابـل انشاء هست، گاهی انسان با اشاره ی چشم و ابرو انشاء می کند، گاهی با تکان دادن سر انشاء می کند، مثلاً؛ کسی می خواهد برای فرزندش بگوید: بیرون برو، با سر به او اشـاره می کنـد، این انشـاء طلب الخروج است، و گـاهی با زبان می گویـد: «اُخرج»؛ در هر صورت آخونـد می فرمایـد: هیئت وضع شده برای مفهوم طلب کلی،این هم قابل انشاء است وهم کلی است. چون مفهوم است، یعنی تکوین نیست.

آیه الله سبحانی: ما در اینجا دو اشکال داریم، یعنی هم نسبت به فرمایش شیخ اشکال داریم و هم نسبت به کلام آخوند.البته

اشـکال ما بر آخوند از اختلاف مبنا سرچشـمه می گیرد. چون آخوند قائلند که هم وضع عام است و هم موضوع له و مسـتعمل فیه عـام است، ولی مـا راجع به معانی حرفیه گفتیم که: «وضع» عام است،چرا؟ چون «ملحوظ» عام است، اما «موضوع له» خاص است نه عـام، یعنی اصـلاً محـال است که معـانی حرفیه کلّی باشـند،« ألإ بتـداء خیر من الانتهاء»، کلمه ی ابتـداء و ا نتهاء معنای حرفی نیست، ابتدا و انتها در اینجا اسـمی هسـتند، بله! مصداق اینها در خارج معنای حرفی است، و خارج نمی تواند کلی باشد بلکه بایـد جزئی باشـد و لذا می گویند: «سرتُ من البصـره الی الکوفه».بنابراین؛ در معانی حرفیه «ملحوظ» کلی است که همان ابتـدا باشـد، ولی «وُضع لمصادیق الابتـداء»، مصادیق ابتـدا که همان سـیر از بصـره و سـیر از کوفه باشد. وما در آنجا گفتیم که معـانی حرفیه هیچگـاه نمی توانـد کلی باشـد، چرا؟ زیرا معنـای «کلیت» اسـتقلال است و حال اینکه معانی حرفی قابل اسـتقلال نیست، ا گر اسـتقلال پیـدا کننـد، دیگر معنـا معنـای حرفیه نیسـتند. به عبـارت دیگر: اصـلاً تضـاد است بین کلیت و بین معنـای حرفیه،چون معنی کلیّت استقلال در تصور است، و حال اینکه معنای آلیّت ادغام و محو در شیء دیگر است ولذا قابل استقلال نیست تا ما رنگ کلیت به آن بـدهیم. اگر شـما بخواهیـد معنای حرفی را از حرفی بودن در بیاورید و رنگ کلی به آن بدهید، این دیگر معنـای حرفی نیس_ت بلکه معنـای اسـمی می شود، و گفتیم:یکی از عجایبات این است که ابتـداء مفهومش اسـمی است،ولی مصـداقش حرفی است. هکـذا انتهـاء، اینکه می گوییـد: «الابتـداء خیرٌ من الانتهـاء»، هر دوتای شان اسـمی است، اما «مُنطبقٌ علیه اش» در خـارج، معنـای حرفی است و معنای حرفی جزئی است و نمی توانـد کلی باشـد والاّ «انقلب المعنی الحرفی الی المعنی الاسمی». اشکال ما بر آخوند این است که ایشان فرمود: «وضع للطلب الکلی» وحال آنکه این اشتباه است بلکه باید بگویـد: «وُضع لطلب الجزئی» امـا نه جزئی تکوینی،بلکه جزئی اعتبـاری، البته طلب تکوینی قابـل انشـاء نیست،اما طلب اعتباری قابـل انشـاء هست، ولـذا انسان گاهی با تکان دادن سر به نوکرش می گویـد: برو بیرون، یعنی انشاء خروج با سـرش می کنـد، گاهی با دستش انشاء طلب می کند. هیئت افعل «وُضع لفردٍ مِنَ الطّلب،أعنی الفرد الاعتباری، لا الفرد التکوینی؛ فهنا طلبان:

۱) فرد تکوینی که اراده است و قابل انشاء نیست.

۲) فرد اعتباری که با انشاء طلب را ایجاد می کند.

بنابراین؛ هر دو بزرگوا(شیخ و آخوند) دچار اشتباه شدند، شیخ فرمود: هیأت «إفعل» برای طلب حقیقی وضع شده است.

ما در پاسخ ایشان گفتیم: این حرف اشتباه است، چون طلب حقیقی تکوینی که قابل انشاء نیست، طلب حقیقی همان اراده است.

مرحوم آخوند هم مرتکب اشتباه شده است،چون ایشان فرمود: «وضع لمفهوم الطلب الکلی»، ما در جواب ایشان گفتیم: مفاهیم و معانی حرفیه نمی توانند کلی باشند، چون اگر کلی شدند، «إنقلب عن المعنی الحرفی الی الاسمی» چرا؟ چون کلیت ملازم با استقلال است، و حال اینکه معانی حرفیه ذاتش «لا استقلال» است ولذا با هم جمع نمی شوند، پس باید بگوییم: هیئت افعل «وُضع لفرد الطلب» اینجا با شیخ یکی شدیم، ولی از آخوند جدا شدیم که می گفت: «لفرد الطلب الحقیقی»، ما می گوییم: «لفرد الطلب الاعتباری» اینجا از آخوند جدا شدیم.

و اما اینکه در آخر فرمود: « الفرد جزئیٌّ و الجزئیٌ غیر قابل للتقیید»،ما بارها گفته ایم که جزئی «من حیث الافراد» جزئی است. اما «من حیث الاحوال» کلی است، مثلاً: «أکرِم زیداً»، «زید» از نظر فرد جزئی است، اما از نظر احوال کلی است، «أکرم زیداً قائماً أو قاعداً»، این اطلاق دارد، ولذا ما هم قبول داریم که جزئی قابل اطلاق افرادی نیست، اما قابل اطلاق احوالی است.

پس ما دلیل شیخ را در چند کلمه جمع می کنیم:

الف) شیخ فرمود: مفاد هیئت جایگاه انعقاد اطلاق نیست. چون اطلاق مال جایی است که کلی باشد، ولی مفهوم هیئت «افعل» فرد حقیقی است فلذا قابل اطلاق نیست.

ص: ۸۹

ب) آخوند اشکال کرد و گفت: هیئت افعل بر فرد حقیقی وضع نشده است(چنانچه که شما معتقدید) بلکه بر طلب کلی وضع شده است، یعنی کلی طلب.

ج) ما به مرحوم شیخ اشکال کردیم و گفتیم حرف شیخ یک تکه اش درست است که فرمود: هیئت افعل وضع شده بر فرد، اما دومی درست نیست که گفت: «الفرد الحقیقی»، بلکه باید می گفت: «الفرد الاعتباری».

د) بر آخوند اشکال کردیم که چرا فرمودید: «وضع لطلب الکلی» باید بفرمایید: «لطلب الجزئی»، منتها نه جزئی تکوینی بلکه جزئی اعتباری.

ه) اینکه در آخر فرمود: جزئی قابل تقیید نیست،در پاسخش گفتیم که: جزئی «من حیث الافراد» قابل تقیید نیست اما «من حیث الاحوال» قابل تقیید است.

الثانی: ما افاده المحقق العراقی(ره)

مرحوم عراقی می فرماید: هیئت إفعل برای اطلاق وضع نشده و مفاد هیئت جایگاه انعقاد اطلاق نیست. چرا؟ چون معنای «هیئت» معنای حرفی است و معنای حرفه «مغفولٌ عنه» است و حال اینکه اطلاق در جایی منعقد می شود که مورد توجه باشد، پس از آنجایی که معنای حرفی «مغفول عنه» است، از آن طرف هم اطلاق مال جایی است که مستقلاً ملاحظه بشود، یعنی بفرماید: « اعتق رقبةً سواءٌ کان کافراً أو مؤمناً». پس مغفولیت با اطلاق سازگار نیست بلکه مغفولیت با اطلاق تباین دارد. «اطلاق» می گوید: باید مورد توجه باشد، معنای حرفیه می گوید« نباید مورد توجه باشد.

یلاحظ علیه:

مرحوم عراقی بین آلیت و مغفولیت خلط کرده است، ما به ایشان عرض می کنیم که معانی حرفی آلی است نه «مغفول عنه»، آلی بودن غیر از مغفول بودن است، چه کسی گفت است که معانی حرفیه «مغفول عنه» است؟! مثلاً؛ أرّه و رنده ی نجار آلت است، اما مغفول نیست، یعنی به این أرّه و رنده توجه دارد، ولذا انسان توجه دارد که ابتدا و آغاز سیرش بصره بوده، و انتهایش هم کوفه بوده است.به عبارت دیگر: ادوات و ابزارند که معانی حرفیه را نوعی شرح می دهند که اول سیر کجا بود و انتهای سیر کجا بوده، و این «مغفول عنه» نیست.

ص: ۹۰

حتی حضـرت امام «ره» می فرمود: بیشترین غرض اصلی را معانی حرفیه تشکیل می دهد، مثال: «زیدٌ علی السطح»، من در اینجا نمی خواهم معنای زیـد و یا معنای«سـطح» را باز گو کنم یا بفهمم و یا بفهمانم، بلکه می خواهم معنای حرفی را بگویم، یعنی: «کَینونُه زیـدٍ علی السـطح»، غالباً مقاصـد عالیه انسان معانی حرفیه است، مثلاً؛ کسـی از زید می پرسد که آب کجا است، او در جوابش می گویـد: آب در کوزه است،این شـخص نه آب را می خواهـد و نه کوزه را بلکه می خواهـد جایگـاه آب را بـداند ولذا «زید» در جوابش می گوید: آب در کوزه است.«تمّت ادلهنفاه الاطلاق فی الهیئه».

أدلّه مثبت الامکـان: کسـانی که می گوینـد: هیئت جایگـاه انعقـاد اطلاـق است، یعنی اگر شک کردیم « بین کون شـیءٍ واجباً نفسیاً أو غیریاً»؟ مقتضای اطلاق نفسیت است،برای مدعای خود چند دلیل اقامه کرده اند:

ألأول: دلیل اول مال آخوند است که می فرماید: اگر ما شک کردیم که این واجب نفسـی است یا غیری؟ اطلاق هیئت ایجاب و اقتضا می کند که این نفسی است، مثلاً؛ مولا فرموده: «توضّأ»، به طور مطلق فرموده است که: «توضّأ»، یعنی کلمه ی «صلات» را به عنوان قیـد به دنبـالش نیـاورده و نفرموده: «توضأ للصـلاه»، ما از این اطلاق می فهمیم که این واجب نفسـی است. چرا؟ چون اگر مقصودش واجب غیری بود، بایـد قیـد «للصـلاه» را هم به دنبالش می آورد. بنابراین؛ آخوند می فرماید: امکان انعقاد اطلاق است و نتیجه ی انعقاد «اطلاق» نفسی بودن واجب می شود.

یلاحظ علیه: ما در پاسخ آخوند می گوییم: همانطوریکه غیری قید دارد، نفسی هم قید دارد، یعنی هردو از این نظر با همدیگر فرقی ندارند، «الغیری ما اُمر لغیره؛ والنفسی ما اُمر لنفسه» هر دو قید دارد. به عبارت دیگر: محال است که یکی قید داشته باشد، اما دیگری قیـد نداشـته باشـد.چرا محال است؟ چون اگر یکی قیـد داشته باشد، اما دیگری قید نداشته باشد، لازم می آید که قِسْم بشود مَقْسَمْ «لأنه یلزم أن یکون القِسم مَقسَـماً». بنابراین؛ هر دو قیـد دارد، یکی قیدش «لغیره» است، دیگری قیدش «لنفسه» می باشـد.«مولـا» اگر قیـد «لغیره» را نگفتـه اسـت، قیـد «لنفسه» را هم نگفته است فلـذا اگر مقصـودش واجب نفسـی بـود، بـاید قیـد«لنفسه» را می آورد و می فرمود: «توضّـأ لنفسه»، حال که نه قیـد «لغیره» را آورده و نه قیـد «لنفسه» را، پس می شود مجمل، البته ما در آینده، این اشکال را رفع می کنیم.

ص: ۹۱

الثانی :ما أفاده المحقق البروجردی (ره)

دلیل دوم مال مرحوم برجردی است، ایشان می فرماید: مقتضای اطلاق نفسیت است، یعنی هیئت جایگاه انعقاد اطلاق است و نتیجه ی اطلاق نفسیت است. چرا؟ چون او امر نفسیه انسان را به سوی متعلَّق بعث می کند، یعنی بعث می کند به متعلّق، مانند: «اقم الصلاه لدلوک الشمس»، ولی أو امر غیریه بعث به متعلّق نمی کند بلکه بعث به «ذیها» می کند. یعنی تأکید ذی المقدمه را می کند. به عبارت دیگر: اینکه مولا می فرماید: «إنصب السُلّم» این ظاهر قضیه است، ولی در باطن می خواهد بفرماید «کن علی السطح»، پس اوامر «نفسیه» بعث به متعلّق می کند، بر خلاف اوامر غیریه، که بعث به متعلّق نمی کند بلکه در واقع تأکید می کند ذی المقدمه را، مثلاً؛ ظاهر« توضّأ» بعث به وضواست وحال آنکه واقعش بعث به نماز است. پس این واجب نفسی است «الواجب النفسی یبعث الی المتعلّق والواجب الغیری یبعث الی ذی المقدمه»، اینکه مولا می فرماید: «انصب السُلَّم» در واقع می گوید «کُن علی السطح»، مثلاً؛ الآن یک امری از ناحیه ی مولا بنام« توضّأ» آمده است، ولی ما نمی دانیم که این نفسی است یا غیری؟ چون ظاهرش به وضو است، بعث به متعلق است «یستکشف أنّه واجبٌ نفسیٌ».

یلاحظ علیه: دلیل ایشان(آیه الله بروجردی) هم درست نیست، یعنی در همه جا چنین نیست، بله! در مواردی که تکلیف او امر غیری به صورت وضعی باشد، حق با ایشان است.مانند: «لاصلاه الا بطهورٍ» این وضع غیری است، یعنی می خواهد بگوید که «نماز» بدون وضو نمی شود. «لا صلاه الا بطهورٍ» این مفید وجوب غیری است و حرف آقا درست است،یعنی در اینجا انسان را تحریک بسوی وضو نمی کند، بلکه به سوی نماز تحریک می کند و هل می دهد نه بسوی وضو،« نماز» هم که بدون وضو نمی شود.بنابراین؛ اگر به صورت تکلیف وضعی باشد، حق با ایشان(آیه الله بروجردی) است، به این معنا که اگر او امر غیریه به شکل وضع غیری باشد، بعث به متعلّق نمی کند بلکه بعث به ذی المقدمه می نماید.

و اما اگر به صورت تکلیف باشد، بعث به مقدمه می کند نه به ذی المقدمه.مانند:« یا ایها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلی المرافق» این بعث به مقدمه است نه به صلات. بله! بعث به «مقدمه» صلات را هم می خواهد، پس این دلیل دوم هم کنار رفت. این آیه هم شاهد بر این مطلب است:«یا ایها الذین آمنوا خذوا خذرکم الخ...»[۱]

ای افراد با ایمان اسلحه ی خود را بگیرید، «حِذر» یعنی ما یحذر به العدو، چیزیکه انسان دشمن را با او بترساند، مانند: شمشیر. دسته دسته و گروه گروه به سوی میدان جنگ بروید، این بعث به مقدمه است، البته بعث به مقدمه برای ذی المقدمه است، اما اگر کسی بگوید که او امر غیریه فقط تأکید ذی المقدمه است نه بعث به مقدمه، این حرف خلاف صریح این آیه است.پس دلیل استاد ما حضرت آیه الله بروجردی هم به درد نخورد و ما را قانع نکرد.

الدلیل الثالث: چنانچه که قبلاً گفتیم،ما نیز قبول داریم که «ثبوتاً» هم واجب نفسی قید می خواهد، وهم واجب غیری قید می خواهد، چرا «ثبوتاً» هر دو قید می خواهد؟ چون «وجوب» مَقسم است، قِسم باید قید داشته باشد «والاّـ یکون القسمُ عینَ المقسم»؛ مثال: عرب و عجم قسم است فلذا هم «عرب» قید می خواهد هم عجم، چرا؟ چون اگر بگوییم: «عرب» قید می خواهد، اما «عجم» قید نمی خوهد، این صحیح نیست، در«مانحن فیه» مسلّم است که «وجوب» مَقْسم است،هم نفسی قید می خواهد هم غیری قید می خواهد، ولذا در تعریف آنها گفتیم: «النفسی ما أمر به لنفسه لا بعث اخر، و الغیری ما أمر لبعثٍ آخر»؛ بنابراین؛ «ثبوتاً» هر دو قید می خواهد، اما در مقام اثبات و بیان کأنّه واجب نفسی قید نمی خواهد، چیزیکه برای خودش واجب شده، همین که بگوید: «صلّ» کافی است. واجب غیری است که برای خود دنباله وقید می خواهد، مثل انیکه بگوییم:« توضأ للصلاه»، از نظر عرفی «کأنّه» مولا اگر امر را القاء کرد و سپس سکوت نمود، این قالب واجب نفسی است. ولذا طبق این بیان، اشکالی که بر آخوند گرفته بودیم هم حل می شود.چون «لعلّ» که آخوند نیز همین را می گوید، یعنی «ثوبتاً» هر دو قید می خواهد، هم واجب نفسی و هم واجب غیری؛ و اما اثباتاً و در فهم عرف، «کأنّه» اگر مولا گفت و ساکت شد، این قالب واجب نفسی است. فلذا این واجب غیری است که حتماً قید می خواهد و باید بگوید: «توضأ للصلاه»، اما اگر بگوید: «توضّأ» و ساکت شود، این قالب وجوب نفسی است.یعنی واجب نفسی قید ندارد؛ ولذا اشکالی که بر آخوند کرده بودیم هم رفع می شود.

۱. سوره نساء آیه ۸۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۸/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۶/۰۸/۲۷

بسم الله الرحمن الرحیم

بحث ما در شرط متأخر بود که دارای سه مقام است:

۱ـ گاهی شرط، شرط مأمور به است.

۲ـ گاهی شرط، شرط تکلیف است.

۳ـ گاهی شرط، شرط وضع است، مراد از «وضع» صحت است، مثلاً: زن مستحاضه که امروز را روزه گرفته است، می گوییم: الآن روزه اش صحیح است در حالی که شرطش این است که در شبی که می آید غسل کند، اینجا شرط متأخر از مشروط است.

ما راجع به شرایط «مأمور به» گفتیم که کلمه شرط در اینجا مغالطه هست، یعنی مراد از شرط دراینجا آن شرطی نیست که به معنای «جزء العلّه» هست،هرچند که شرط به معنای جزءالعله داریم، تا خشکی هیزم نباشد مسلماً احراق صورت نمی گیرد، ولی شرط به این معنا در اینجا نیست بلکه مراد از شرط در اینجا یک مشت اشیاء متفرق است که مولا از اول تا آخر آنها را از ما خواسته است و فرموده: قبلاً وضو بگیرید یا تیمم کنید، آنگاه نماز بخوانید، وقت شناس و قبله شناس باشید و این اجزاء را انجام بدهید تا اینکه بعد از تمام شدن نماز و گفتن«السلام علیکم» فارغ الذمه بشوید؛ به عبارت دیگر: مراد از شرط دراینجا آن شرط اصطلاحی(فلسفی) که می گوید:« العله التامه مرکبه من سبب و شرط و عدم المانع» نیست تا کسی اشکال کند که این شرط است،بلکه مراد یک مشت اجزاء متفرق است که مولا انجام آنها را از ما خواسته است؛ بنابراین، اگر کسی اشکال کند که این چه شرطی است که متقدم است؟ در پاسخ می گوییم: شرط دراینجا غیر از آن شرط فلسفی است،یعنی مراد ما از شرط در اینجا این است که خودش جزء نماز نیست، اما اتصاف نماز به آن جزء نماز است. شرط دو اصطلاح دارد

ص: ۹۴

۱ـ شرط فلسفی

۲ـ شرط غیر فلسفی، وشرط غیر فلسفی این است که خودش جزء نماز نیست، ولی تقیدش جزء نماز هست.

تعریف شرط فلسفی

«شرط فلسفی ما هو؟» در جواب می گوییم: «ما یکون مکملاً ـ لقابلیته المحل» قابلیت محل را تکمیل می کند، یعنی ایجاد قابلیت در محل می کند، مثل خشکی هیزم برای احراق.

تعریف شرط غیر فلسفی

شرط غیر فلسفی (یعنی شرط فقهی) این است که خودش «مأمور به» نیست، اما تقیدش جزء «مأمور به» است.

شرط غیر فلسفی این است :«ما یکون القید خارجاً والتقید داخلًا» و در ما نحن فیه شرط فلسفی با شرط فقهی و غیر فلسفی اشتباه شده است.

المقام الثانی: فی شرائط التکلیف. شرائط تکلیف بر سه قسم است

الف) گاهی شرط تکلیف مقدم بر تکلیف است؛ مثل اینکه مولا به عبدش بفرماید: «إذا جائک زید الیوم فأکرمه غداً»، تکلیف (اکرام) متأخر است، یعنی فردا است. شرطش (که مجیء امروز باشد) مقدم است

ب) گاهی شرط تکلیف مقارن با تکلیف است، مانند: عقل، تمیز و بلوغ، اینها مقارن با تکلیف است.

ج) گاهی «شرط تکلیف» متأخر از خود تکلیف می باشد.

مثال۱: کسانی که استطاعت دارند، حج بر آنها قبل از موسم واجب است، در اینجا تکلیف مقدم است، شرطش متأخر است، شرطش این است که ایام حج باید برسد مانند وقوف در مشعر ،عرفات و منا تکلیف مقدم است شرطش متأخر. تکلیف مقدم است، چون استطاعت داری، شرطش متأخر است چون باید ایام منا و عرفات برسد.

ص: ۹۵

مثال۲: شخصـی آبی را که مـال من است در یـک ظرف غصبی ریخته است، موقع نماز فرا رسـیده و می خواهم وضوی واجب بگیرم، شرطش این است که اغتراف کنم، یعنی آب را با مشت بردارم تا تصرف در ظرف غصبی نشود، در اینجا تکلیف مقدم است که وضو باشد، اما مشروط بر اینکه اغتراف بکنم.

اشـکال:در اینجـا اشـکال وارد اسـت، یعنی ایـن مثـل صـورت اول نیسـت کـه بگـوییم شـرط فلسـفی غیر از شـرط فقهی وغیر فلسـفی(یعنی شـرط المأمور به)، شـرط فلسـفی این بود: «ما یکون مکملاً للقابلیه». شرط فقهی این بود: «ما یکون القید خارجاً و التقیـد داخلاً» دو معنی بود، فلـذا اشـکال بر طرف می شـد، ولی مقصود در اینجا شـرط فلسـفی است، به این معنا که ما یکدانه معلـول داریـم بـه نـام: تکلیـف، کـه ایـن «تکلیـف» علـتی دارد، اجزاء علتش عبـارت است از: عقـل، بلـوغ، تمیز و مجیء الزید الیوم.«زیـد» امروز می آیـد،اکرامش فردا واجب می شود. هم چنین است مثـال دیگرش، مثلاًـ «وجوب» الآن بود، در حالی که شرطش متـأخر بود که این آدم ایام حـج را هم درک کنـد، اشـکال در اینجا وارد است و ما نمی توانیم اشـکال را اینگونه حل کنیم که شرط فلسفی غیر از شرط فقهی است، این حرف را در اینجا نمی توانیم بزنیم.

پس اشـکال این است که مـا یکـدانه معلول داریم به نـام« تکلیف» که علتش گـاهی مقـارن است مثـل «کالعقل والبلوغ» گاهی مقـدم است زماناً مثل «إن جاء زیـداً الیوم فأکرمه غـداً» و گاهی عکس است، یعنی «تکلیف» مقدم است، مثل: وجوب الحج در حـالی که شـرطش مؤخّر است «کحیاه الانسان فی الایام الحـج». بنابراین؛ اشـکال وارد است وما نمی توانیم از این اشـکال فرار کنیم و بگوییم: شرط در اینجا غیر از شرط فلسفی است بلکه اینجا هردو «شرط» یکی است.

جواب: ما در اینجا دو بحث داریم:

۱) گاهی بحث ما در تکلیف اعتباری است، مانند: وجوب، حرمت ، کراهت، استحباب و اباحه، ا ینها تکالیف اعتباری اند.

۲) گاهی هم بحث ما در سرچشمه ی این تکالیف است به نام اراده ی حقیقیه که سبب می شود مولا ایجاب یا تحریم کند. در اینجا بایـد بین دو مقام فرق بگذاریم، یعنی« معلول» گاهی تکلیف اعتباری است(انشائی) .گاهی «معلول» اراده حقیقی است که در ذهن مولا منقدح می شود.

آنجا که «معلول» تکالیف اعتباری است، هیـچ کسـی در تکالیف اعتباری نگفته است که حتماً بایـد شـرطش مقارن باشد، امور اعتباری غیر از امور تکوینی است، اینکه شـنیده ایـد حتماً بایـد شـرط مقارن باشـد، مال تکوین است، اما در عالم اعتبار تقـدم، تقارن و تأخر شـرط اشـکالی نـدارد. شـرط متقدم،مانند: «ان جاء زیدٌ فأکرمه اکرامه غداً» مجیئی» مقدم است بر وجوب. گاهی مقارن است، مثل: عقل و بلوغ نسبت به وجوب.

و گـاهی مؤخّر است مثـل «و لله علی النـاس حـج البیت من اسـتطاع سبیلاّ»، وجوب، الآـن و پیش از موسم حـج است، شـرطش حیـات من است تا ایام موسم حـج ،یعنی شـرطش این است که تا درک مواقف زنـده بمانم. به عبارت دیگر: عالم اعتبار، عالم قرار داد است، وجـوب قرار داد است، گـاهی من شـرطش را مقـدم می کنم و گـاهی هم شـرطش را مقـارن می کنم و گـاهی شرطش را عقب می اندازم، فلذا یکی از اشتباهات اصولیها این است که بین مسائل اعتباری و مسائل تکوینی فرق نگذاشته اند.

امـا در جای که معلول ما اعتباری نیست، بلکه تکوینی است، مثل: اراده حقیقه، اراده ی مولا تکوین است، یعنی خیال نشود که هر چه ذهنی شـد اعتبـاری می شود، علم شـما تکوین است، منتها تکوین برای خود مراتبی دارد. اینجاست که کار مشـکل می شود، تکلیف مولاـ کاشف از اراده ی مولا است؛ اراده ی مولا امر تکوینی است «امرٌ تکوینی»، این چطور امر تکوینی است که شرطش گـاهی مقـدم است، گاهی مؤخر است و گاهی مقارن؟ این را بایـد حل کرد.چون مرحله ی اول حلش آسان بود و در مقام حل می گفتیم: «الوجوب من الامور الاعتباریه و الامور الاعتباریه خفیف المؤونه»، اما همین امر اعتباری کاشف از اراده ی مولا است و اراده ی مولا امر تکوینی است و امور تکوینی باید اجزاء علتش مقارن باشد، و یکی از اجزاء «علت» شـرط است و شرط باید مقارن باشد و حال آنکه مقارن نیست، بلکه گاهی مقدم است، گاهی هم مقارن و گاهی هم متأخر؟

در اینجا شما باید شرط واقعی اراده را پیدا کنید، شرط واقعی اراده، مجیئی زید نیست، شرط انقداح «اراده » مجیئ زید یا بلوغ و تمیز نیست، شرط انقداح اراده ی مولا حیات مستطیع در ایام حج نیست، بلکه شرطش علم مولا به مصلحت است، انقداح اراده یک امر تکوینی است، یعنی «اراده» موقعی در لوحه نفس ظهور پیدا می کند که در مراد مصلحت باشد،« مولا» علم به مصلحت که پیدا کرد، این علمی به مصلحت، مقارن با انقداح اراده است، بنابراین، شما انقداح اراده را معلول بگیرید، شرطش مجیء زید نیست، شرطش بلوغ و تمیز نیست، شرطش حیات مستطیع نیست، انقداح اراده در نفس «مولا» شرطش این است که مولا ـ عالم باشد که در این مراد مصلحت است، مراد گاهی مقدم است، گاهی مؤخر، و گاهی مقارن. در اینکه اراده امر تکوینی است، شکی نیست، «والامر التکوینی یجب ان یکون علته مقارنهّ للإ راده»، اما شرط انقداح اراده چیست؟ مولا در عالم خود فکر می کند و می گوید مصلحت است که اگر امروز میهمانی برای ما آمد، فردا از او یک پذیرایی کنیم، علمی به مصلحت سبب می شود که مولا انقداح اراده پیدا کند که فردا اراده منقدح بشود که اکرام بشود،هرچند مجیء زید امروز باشد، به عبارت دیگر: «مجیء زید» علت انقداح اراده نیست، بلکه علت انقداح اراده محاسبات مولا است. مولا محاسبه می کند و می گوید: مصلحت در این است که این کار انجام بگیرد، علمی به مصلحت است که سبب ظهور اراده می شود و «العلم بالمصلحه مقارن لانقداح الاراده و ظهور الاراده».

ما در این مسئله ی دوم، دو مرحله کردیم. در اولی فرار کردیم و گفتیم: شرط (یعنی شرط المأمور به) فلسفی غیر از شرط فقهی است، در دومی راه فرار وجود ندارد. چون شرط اینجا شرط فلسفی است و علت است فلذا اینجا دو مرحله کردیم.

۱) عالم اعتبار، مانند: وجوب و حرمت

۲) عالم تکوین که عرض شد و حل کردیم.

مرحوم آخوند در کفایه نسبت به این مورد عبارتی دارد که شاید عبارتش همین را بگوید: «فکون احدهما شرطاً له لیس إلا أن للحاظه دخلاً فی تکلیف الأمر کالشرط المقارن فکما أن اشتراطه بما یقارنه لیس الا ان لتصوره دخلاً فی امره بحیث لولاه لما کاد یحصل له الداعی الی الأمر، کذلک المتقدم و المتأخّر»[۱]

این عبارت را اگر تحقیق کنید، شاید همان مطلبی بگوید که ما گفتیم.

«علی ای حال» خواه کفایه این را بگوید یا نگوید مطلب همان است که ما گفتیم و مسئله حل شد.

خلاصه: در مرحله ی اولی ما راه فرار داشتیم و گفتیم شرط فلسفی غیر از شرط فقهی است. اما در مرحله دوم که شرط فلسفی است راه فرار نداشتیم، فلذا دو مرحله را طی کردیم، در مرحله ی اول گفتیم که تکلیف امر اعتباری است و تابع کیفیت اعتبار و قرار داد می باشد.

اما در مرحله ی دوم که همان اراده و کراهت مولا است، این از امور تکوینیه است، فلذا گفتیم که: اراده و کراهت علتش مجیء و غیرمجیء نیست، بلکه آن محاسبات ذهنی مولا است، یعنی مولا که مصالح و مفاسد را بررسی می کند «ینقدح فی لوح النفس الاراده و الکراهه».

«ثمّ إنّ المحقق البروجردی اجاب عن الاشکال بوجهٍ آخر».

مرحوم بروجردی فرموده: عقل و بلوغ«اصلاً» از علل تکلیف نیست بلکه عقل و بلوغ از قیود تکلیف است، آن این است که «فیلسوف» در واجبات، ممکنات و ممتنعات بحث می کند و می گوید: «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» یا می گوید: «شریک الباری ممتنع » یا می گوید: «التکلیف المقرون بالبلوغ و العقل امرٌ ممکنٌ». پس بلوغ و عقل، علت وشرط تکلیف نیست بلکه از قیود تکلیف است، می گوید اگر بخواهیم تکلیف ممکن را از تکلیف ممتنع جدا کنیم راهش این است که بگوییم: «التکلیف المقرون بالبلوغ والعقل ممکن» التکلیف المفارق عن العقل و البلوغ ممتنعٌ». پس ما نباید خیال کنیم که بلوغ و عقل از علت تکلیف است بلکه از قیود تکلیف است.

یلاحظ علیه: «ینقسم التکلیف الی قسمین، الف) تکلیف الممکن، ب) تکلیف المحال، التکلیف المقرون بالعقل و البلوغ ممکن، و التکلیف المفارق عن العقل والبلوغ والتمییز ممتنع»، پس بلوغ و عقل از علل تکلیف نیستند بلکه از قیود تکلیف است.

ما در پاسخ ایشان عرض می کنیم که فرمایش شما درست است وهیچ خدشه ی ندارد، ولی ارتباط به بحث ما ندارد. به عبارت دیگر: ایشان دو مرحله را مخلوط کرده، ما یک بحث فلسفی داریم، مانند: بحث از واجبات، ممکنات،ممتنعات و محال. دراین مرحله حق با ایشان است که عقل و بلوغ از علل تکلیف نیستند بلکه از قیود تکلیف است، چون بحث در احکام عقلیه کلیه است. یعنی واجبات، ممکنات و ممتنعات، در ا ینجا حق با ایشان است.

اما گاهی بحث در احکام و تکالیف جزئی است، در تکالیف جزئی عقل و بلوغ از علل تکلیف است،یعنی اگر کسی عاقل و بالغ نباشد، مولاـ نسبت به او انشاء تکلیف نمی کند یا اراده ی تکلیف نمی کند. پس مرحوم بروجردی «خلط بین التکلیف الکلی و بین التکلیف الجزئی» اگر کسی عاقل نباشد، نه اراده دنباله او می آید نه وجوب نه اراده تکوینیه. پس آیه الله بروجردی خلط کرده بین تکلیف کلی که فیلسوف از آن بحث می کند و بین تکلیف جزئی که عقل و بلوغ از علل تکلیف جزئی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در وجوب مقدمه بود،راجع به وجوب مقدمه شش قول وجود دارد:

۱) مطلق مقدمه واجب است،چرا؟ چون ملاک وجوب، رفع احاله است و این ملاک در تمام اقسام مقدمه هست،این قول مال مشهور است و متقن اقوال هم است، اما به شرط اینکه قائل بشویم که مقدمه ی «واجب» واجب است.

ص: ۱۰۰

۲) وجوب المقدمه حین أراده ذیها ؛صاحب معالم همین قول را انتخاب نموده است، یعنی این قول با متن «معالم الأـصول» تطبیق می کند.

بررسی قول سوم

۳) وجوب المقدمه بشرط إراده ذیها؛ فرق این قول با قول دومی این است که دومی حینیه است، ولی این مشروطه است نه حینیه.این قول هم به صاحب معالم نسبت داده شده است،منتها با متن «معالم الأصول» تطبیق نمی کند.خود این قول سوم نیز دو حالت دارد

الف) وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه است، اما وجوب ذی المقدمه مشروط به اراده اش نیست،در «حقیقت» این

شرط وجوب مقدمه می شود، نه شرط وجوب ذی المقدمه.

ب) اراده ی ذی المقدمه هم شرط وجوب مقدمه است و هم شرط وجوب ذی المقدمه،پس در اینجا دو حالت وجود دارد:

۱) گاهی اراده را فقط شرط وجوب مقدمه می گیریم

۲) گاهی شرط هردو وجوب می گیریم، یعنی هم شرط وجوب مقدمه می گیریم و هم شرط وجوب ذی المقدمه.

بررسی حالت اول: حالت اول این بود که اراده ی ذی المقدمه، شرط وجوب مقدمه هست نه شرط وجوب ذی المقدمه، یعنی شرط وجوب ذی المقدمه نیست. بر حالت اولی دوتا اشکال گرفته اند:

الإشکال الأول: اشکال اول این است که این مخالف حرف قبلی ماست، چرا؟ چون ما قبلًا گفتیم که:« وجوب المقدمه تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقاً وإشتراطاً»،ولی در اینجا لازم می آید که وجوب مقدمه مشروط باشد، اما وجوب ذی المقدمه مشروط نباشد.

الإشکال الثانی: یلزم التفکیک بین وجوب المقدمه و بین وجوب ذیها حین عدم إراده ذیها؛ اشکال دوم این است که لازم می آید تفکیک بین مقدمه و ذیها، فرض کنید اگر کسی ذی المقدمه را نمی خواهد، در اینجا چون شرط وجوب مقدمه نیست، پس مقدمه واجب نیست؛ اما ذی المقدمه واجب است،بنابراین؛ تفکیک شد بین مقدمه و ذی المقدمه.

ص: ۱۰۱

خلاصه:قول سوم، دو حالت پیدا کرد، حالت اولش این بود که اراده ی ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه هست، اما شرط وجوب ذی المقدمه نیست. بر حالت اولش دو اشکال متوجه شد. اشکال اول این بود که خلاف حرف قبلی لازم می آید، چون ما قبلاً گفتیم که:«وجوب المقدمه تابع لوجوب ذی المقدمه إطلاقاً و إشتراطاً»، در اینجا مقدمه مشروط شد، و حال آنکه ذی المقدمه مشروط نیست .

اشکال دوم این بود که: یلزم التفکیک بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها، مقدمه واجب نیست. چرا؟ چون ذی المقدمه را نمی خواهد،یعنی « حین عدم اراده ذی المقدمه» مقدمه واجب نیست، چون شرطش نیست، اما ذی المقدمه واجب است فلذا این تفکیک است بین وجوب مقدمه و وجوب ذیها، و حال آنکه تفکیک صحیح نیست.« هذا کلّه حول الحاله الاولی»

بررسی حالت دوم:حالت دوم این بود که بگوییم: اراده ی ذی المقدمه هم شرط وجوب مقدمه است، و هم شرط وجوب ذی المقدمه.یعنی شرط هر دو می باشد، اراده ی هر دو، شرط وجوبین است.بر حالت دوم هم دو اشکال وارد است:

الف) لازم می آید که جعل وجوب برای ذی المقدمه لغو باشد، وقتی که شما میٍ خواهید ذی المقدمه را بیاورید، دیگر جعل وجوب لغو است،چرا لغو است؟ چون جعل وجوب بخاطر ایجاد داعی است، شما که می خواهید ذی المقدمه را بیاورید، دیگر معنا ندارد که شارع ذی المقدمه را واجب کند،یعنی دیگر به جعل و ایجاب شارع نیازی نیست.

ب) لازم می آید که وجوب شیء، تابع اراده مکلًّف باشد، وحال آنکه معقول نیست که وجوب شیء،تابع اراده ی مکلًّف بشود به گونه ی اگر مکلًّف خواست، بشود واجب،اما اگر نخواست، واجب نشود. این حرف اصلاً معقول نیست .

ص: ۱۰۲

پس اگر بگوییم: وجوب هر دو، مشروط به اراده ذی المقدمه است، دو اشکال لازم می آید: اولاًـ جعل وجوب برای «ذی المقدمه» لغو می شود .

ثانیاً: لازم می آید که وجوب «اشیاء» منوط به اراده ی مکلَّف باشد و این معقول نیست و لذا این قول سومی را که به معالم نسبت داده اند که دو حالت دارد، هر حالتی دارای دو اشکال است،این با متن«معالم الأصول» تطبیق نمی کند.

بررسی قول چهارم: وجوب المقدمه الّتی یتوصل بها إلی ذیها. این قول منسوب به شیخ انصاری است «نسب الی الشیخ الانصاری علی ما فی مطارح الانظار» .

مرحوم شیخ ابوالقاسم کلانتر (که جد مرحوم آقای ثقفی است، آقای ثقفی هم پدر زن حضرت امام بود، ایشان شاگرد شیخ انصاری است.) درس شیخ را در مباحث الفاظ نوشته بنام: «مطارح الانظار» ، من فکر می کنم که نسخه ی صحیحی پیدا نکرده اند، این نسخه مشوش است و لذا آمده اند، این نظریه شیخ را سه جور تفسیر کرده اند:

التفسیر الأول: لسیدنا الأستاذ؛نظر حضرت امام(ره) این است که مراد شیخ این است که « قصد توصل» قید واجب و وجوب نیست، بلکه «قصد توصل» شرط صدق امتثال است،به این معنا که اگر بخواهد امتثال صدق بکند، قصد توصل لازم دارد بنابراین؛ «الملازمه بین وجوب مطلق المقدمه و ذیها؛ مطلق مقدمه واجب است، اما اگر بخواهد بر «مطلق مقدمه» عنوان امتثال صدق کند، باید قصد توصل کند، یعنی آن را به نیت ذی المقدمه بیاورد.

ما عرض می کنیم که انسان می تواند دو جور قصد توصل کند:

ص: ۱۰۳

الف) گاهی بگوید: این وضو را برای نماز می گیرم ،یا نصب سلم میِ کنم برای «کون علی السطح».

ب) گاهی امر غیری را قصد می کند، قصد امر غیری عباره اخرای قصد توصل است، حضرت امام از عبارت شیخ ابوالقاسم کلانتر (مؤ لف مطارح الانظار) این را فهمیده است که شیخ نمی خواهد بفرماید که مطلق مقدمه واجب نیست،بلکه الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها، یعنی همان قول اول که مشهور است. منتها اگر بخواهد امتثال صدق بکند و ثواب از خدا بگیرد، شرطش این است که قصد توصل کند، قصد توصل هم دو جور حاصل می شود

۱) گاهی می گوید: وضو می گیرم برای نماز، این قصد توصل است؛ یا نصب سلم می کنم برای «کون علی السطح»

۲) یا اینکه امر غیری را قصد می کند، امر غیری که همان متعلَّق بر وضو است یا متعلق بر نصب سلم است، قصد امرغیری عباره اخرای قصد توصل است، اگر مقصود این باشد،در این صورت فرمایش شیخ انصاری فرمایش خیلی عالی است، چطور؟ اولاً: ملازمه بین مطلق مقدمه و ذی المقدمه است ،«غایه ما فی الباب» در صدق امتثال خواه امرش عبادی باشد،یا امرش توصلی باشد، در صدق امتثال باید قصد توصل کند. حضرت امام(ره) می فرماید: این عبارت دلیل بر این است که مراد شیخ ابوالقاسم کلانتر همین است.« الحق عدم تحقق الإمتثال بالواجب الغیری إذا لم یکن قاصداً للإتیان بذالک، إذلا اشکال فی لزوم القصد عنوان الواجب فیما إذا أرید الامتثال»[۱]

اگر واقعاً عبارت شیخ تنها همین بود، نظریه حضرت امام(ره) در تفسیر قول شیخ بسیار خوب است، ولی متأسفانه عبارت مطارح الانظار مشوش است، البته این بخشش خوب است، یعنی این بخشش دلیل بر این است که مرحوم شیخ انصاری طبق نقل شاگردش همان قول مشهور را اراده کرده که: «الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها» ، منتها اگر بخواهد امتثال صدق بکند، حتماً باید شما قصد توصل کنید و بگوئید: می آورم برای ذی المقدمه، یا لااقل امر غیری را قصد کنید، فرق نمی کندیا بگوید قصد توصل می کنم؛ یا قصد امر غیری کند. اگر عبارت مطارح همین مقدار بود،این حرف بسیار خوبی است، ولی متاسفانه عبارت مطارح تنها این نیست، بلکه مشوش است.

ص: ۱۰۴

التفسير الثانی: تفسیر دوم این است که می گوینـد: بین مطلق المقـدمه وبین ذی المقـدمه ملازمه است، ولی اگر بخواهـد این «مقـدمه» موصوف به وجوب بشود، حتماً قصـد توصل، یا قصـد امر غیری لازم است،یعنی مکلّف بایـد یکی از این دو را قصـد کند .

یلاحظ علیه: در این تفسیر شـما تنـاقض وجود دارد،یعنی جمله ی اولی بـا جمله ی بعـدی متناقض است. چرا؟ چون در جمله اولی می گوییـد که: الملازمه بین مطلق المقـدمه و ذیهـا، یعنی بین مطلق مقـدمه و بین ذی المقـدمه ملازمه است، سپس می گوییـد: اگر این مقـدمه بخواهـد موصوف به وجوب بشود، حتماً بایـد قصـد توصل کند، اشکال این است که اگر ملازمه بین مطلق مقـدمه و ذیها هست، پس مطلق مقـدمه واجب است، می خواهـد قصـد توصل بکنـد یانکند، بنابراین؛ بین جمله ی اول و بین جمله ی دوم کاملاً تناقص است،چون در جمله ی اولی می گوییـد: «الملازمه بین مطلق المقدمه و ذیها؛ در جمله ی دومی می گویید: اگر بخواهد این مقدمه واجب بشود، حتماً باید قصد توصل کنید، این حرف دومی با حرف اول تناقص دارد. چرا؟ چون اگر ملازمه بین مطلق مقدمه و ذیها هست، پس مطلق مقدمه واجب است فلذا لازم نیست که قصد توصل کند. به نظر من این مفسر مرتکب یک اشتباه شـده، اشتباهش این است که: «خلط بین صـفه الوجوب و بین صـفه الإمتثال»، به این معنا که «وجوب» قصـد توصل نمی خواهـد،ولی «امتثال» قصـد توصل می خواهد،و لذا این تفسیر دوم بسیار تفسیر ضـعیف و سـستی است، یعنی معنـا نـدارد که مـا یـک چنین کلام واهی و سـست را به شـیخ انصـاری نسـبت بـدهیم و بگوییم که شـیخ انصاری فرموده: «الملازمه بین المقـدمه و وجوب ذیها»، آنگاه شـعار بـدهیم که مطلق مقـدمه واجب است، ولی اگر بخواهـد این مقـدمه واجب بشود،یعنی صـفت وجوب بر آن عـارض بشود، بایـد قصـد توصل کنـد، اگر قصـد توصل شـرط وجوب مقـدمه است،پس چطور در اولی گفتیـد که ملازمه است بین مطلق وذیهـا ؟! «لعلّ» که این آدم قلمش خطا رفته بین دو صـفت، صـفه الوجوب وقصد الإمتثال؛ قصد امتثال در حقیقت در گرو قصد توصل است، اما صـفت وجوب مشروط به چیزی نیست، بله! اگر بخواهـد بر این مقـدمه عنوان امتثال صدق بکند و خدا در مقابلش ثواب بدهد، حتماً باید قصد توصل کند، قصد توصل هم دو رقم است:

الف) بگوید من می آورم برای ذی المقدمه

ب) یا قصد امر غیری کند.

التفسیر الثالث: ما ذکره المحقق النائینی: (البته این ما ل استادش آقای فشارکی است) ایشان می فرماید:شیخ انصاری که می گوید: قصد توصل شرط است، در رفع حرمت «عند المزاحمه» است، شرط وجوب مقدمه نیست، بلکه شرط «رفع الحرمه عند المزاحمه بالأهم» است.

مثال: شخصی در دریا غرق شده است و راه نجاتش منحصر به این است که انسان از زمین و باغ غصبی عبور بکند،آیا بر انسان واجب است که این راه غصبی را طی کند و بچه را بیرون بیاورد و نجات بدهد؟ ایشان می فرماید: بله! حلال است که انسان این راه غصبی را طی کند و بچه را نجات بدهد، البته به شرط اینکه نظرش از طی کردن این راه، نجات غریق باشد و قصد توصل کند.،اگر قصد توصل کند، حرمت هم مرتفع و بر داشته می شود. طی این راه غصبی در صورتی برای انسان حلال است که نظرش نجات غریق باشد.اما اگر کسی به بهانه ی نجات غریق، وارد باغ مردم بشود و با این بهانه میوه بخورد و تفریح کند وبگوید: مقدمه ی «واجب» واجب است،من هم وارد باغ شدم، لیکن فعلاً کار به نجات غریق ندارم، این درست نیست، بلکه «مقدمه» بر حرمت خود باقی است، اگر بخواهد رفع حرمت کند، حتماً باید قصدش در عبور از زمین غصبی نجات غریق باشد، مرحوم نائینی عبارتش این است:« من اعتبار قصد التوصل فی مقام المزاحمه فلو کانت المقدمه محرّمه و توقف علیها واجب فعلی، فغایه ما یقتضیه التوقف المزبور فی مقام المزاحمه، هو ارتفاع الحرمه من المقدمه المحرمه فی ما إذا أتی بقصد التوصل، واما مع عدم قصده، فلا مقتضی لإرتفاع حرمتها»[۲]

ص: ۱۰۶

اما اینکه این تفسیر مرحوم نائینی صحیح است یا صحیح نیست؟ در جلسه ی آینده توضیح خواهیم داد.

۱. فوائد الأصول: ج ۱؛ص ۲۸۹،

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بررسی قول پنجم: «وجوب المقدمه الموصله إلی ذیها فی نفس الأمر»؛ در اینکه کدام مقدمه بر ما واجب است،شش قول وجود داشت، قول پنجم در مقدمه ی موصله است، که مبتکر این نظریه مرحوم صاحب فصول است. ایشان معتقد است که مقدمه ی موصله واجب است، یعنی مقدمه ای که منتهی می شود به ذی المقدمه. بنابراین؛ اگر کسی مقدمه را بیاورد، ولی منتهی به ذی المقدمه نشود،چنین مقدمه ا ی مشمول وجوب نیست.

ما مقدمه ی موصّله را در سه بخش مورد بررسی قرار می دهیم

۱) ادله ی قائلین به وجوب مقدمه ی موصله

۲) اشکالات مقدمه ی موصله

۳) ثمرات قول به وجوب مقدمه ی موصله.

فلذا ما این سه بخش را به ترتیب بحث می کنیم.

أدله وجوب المقدمه الموصله

صاحب فصول یک ادعاء دارد که آن را در ضمن سه دلیل ثابت می کند، مدعای صاحب فصول این است که بین وجوب شیء وبین وجوب مقدمه ی موصله ملازمه است « الملازمه بین وجوب الشیء وبین وجوب المقدمه الموصله».

توضیح کلام صاحب فصول: ایشان برای مدعای خود چنین استدلال می کند که عقل می گوید: اگر مولا چیزی را واجب کرد، مقدمه ای را واجب می کند که شما را به ذی المقدمه برساند، نه هر مقدمه را، یعنی اگر «مقدمه» موصله نباشد، عقل یک چنین مقدمه ای را واجب نمی کند.

صاحب فصول برای مدعای خود سه دلیل ذکر می کند:

ص: ۱۰۷

الدلیل الأول: « إنّ الحاکم بالملازمه بین الوجوبین، هو العقل و لا یری العقل إلاّ الملازمه بین وجوب الشیئ و وجوب ما یقع فی طریق حصول الشیء، و سلسله وجوده، و فیما سوی ذلک لا یُدرِک العقل أیّه ملازمه بینهما»[۱]

حاصل فرمایش ایشان این است که عقل حاکم بر ملازمه است،یعنی عقل می گوید: ملازمه است بین وجوب الشیء و بین مقدمه ای که در سلسله ی وجود ذی المقدمه و در طریق حصول او قرار بگیرد،اما اگر «مقدمه» در سلسله ی وجود ذی المقدمه و در طریق حصول او قرار نگیرد،این مقدمه واجب نیست،یعنی عقل بر وجوب آن حکم نمی کند.

مثال:شخصی اگر برای نجات غریقی وارد باغ و زمین غصبی بشود،این واجب است، و اما اگر وارد باغ بشود اعم از اینکه غریقی را نجات بدهد یا ندهد، عقل بر وجوب یک چنین مقدمه ای حکم نمی کند.

اشکال آخوند بر صاحب فصول: اشکال آخوند این است که: جناب صاحب فصول! عقل حاکم است بر اینکه بین وجوب الشیء و بین وجوب «ما یتوقف علیه، ما یمكَّن و ما یرفع الإحاله و الإستحاله» ملازمه است،مقصود از جمله ی«مایمكِّن»،یعنی چیزی که به انسان قدرت و تمکین می دهد، مراد از «او یرفع الإستحاله و الإحاله»،یعنی چیزی که رفع محالیت می کند.[۲]

هردو بزرگوار (آخوند و صاحب فصول) برای مدعای خود ادعای وجدان کرده اند،اما برهانی اقامه نکرده اند، ولی مرحوم اصفهانی در کتاب «نهایه الدرایه» برهان این را ذکر کرده است، برهانش این است که وقتی انسان عاشق ذی المقدمه شد، عاشق مقدمه نیز می شود، چرا عاشق مقدمه هم می شود؟ چون مقدمه در طریق معشوق انسان قرار می گیرد، قانون کلی است که « من عشق شیئاً عشق بلوازمه وآثاره و مقدماته»، مرحوم اصفهانی با اینکه شاگرد آخوند خراسانی است، ولی در اینجا طرفدار صاحب فصول شده است.

ص: ۱۰۸

ولنا دلیل آخر: ما نیز در اینجا طرفدار صاحب فصول هستیم،منتها بیان ما با بیان مرحوم اصفهانی فرق می کند،بیان ما این است که در علم منطق می گوید:«السؤال ینقطع بالإجابه بالذاتی،ولا ینقطع بالإجابه بالعرضی» می گویند:یکی از از موازین باز شناسی عرضی از ذاتی این است که جواب به ذاتی، سئوال را قطع می کند«الجواب بالذاتی یقطع السئوال»، اما جواب به عرضی سئوال را قطع نمی کند« الجواب بالعرضی لا یقطع السئوال».

مثال:اگر از یک جوانی سئوال کنیم که برای چه درس می خوانی؟در پاسخ خواهد گفت: برای اینکه در امتحان قبول بشوم،باز جای سئوال است، چرا می خواهی در امتحان قبول بشوی؟ می گوید:برای اینکه مدرک بگیرم،باز جای سئوال است، مدرک را برای چه می گیری؟ می گوید: برای اینکه در یکی از ادارات استخدام بشوم،چرا می خواهی استخدام بشوی؟ می گوید: برای اینکه زندگی گوارا داشته باشم و خوب زندگی کنم،این جواب اخیر، جواب به ذاتی است.چرا؟ چون سئوال را قطع می کند، یعنی دیگر برای سئوال جا باقی نمی ماند، بر خلاف جواب های اولی که جواب های عرضی بود،یعنی هنوز جا برای سئوال باقی می ماند و سئوال را قطع نمی کردند،اما جواب آخری یک جواب ذاتی است که سئوال را قطع می کند، یعنی معنا ندارد که با ز سئوال کنیم که چرا می خواهی زندگی کنی، چون اگر این سئوال را بکنیم، همه بر ما می خندند که این چه سئوالی است که شما می کنید.

حال این قاعده را در مانحن فیه می خواهیم پیاده کنیم؛ آخوند می گوید: غرض از ایجاب «مقدمه» توقف است،صاحب فصول می گوید: غرض از وجوب «مقدمه» وصول به ذی المقدمه است نه توقف؛باید ببینم که کدام یکی از دو ذاتی هستند. ما از آخوند سئوال می کنیم که: جناب آخوند! چرا مقدمه را واجب می کنی؟ می فرماید:چون «ما یتوقف» است، ما یتوقف هم دو قسم است:

الف) گاهی انسان را به ذی المقدمه می رساند

ب) گاهی انسان را به ذی المقدمه نمی رساند، لذا سئوال می کنیم که چرا ما یتوقف را واجب می کنی؟ می فرماید:چون رفع احاله واستحاله می کند،ایجاد تمکن می کند،باز سئوال می کنیم که اگر اینها را کردی و باز شما را نرساند، چرا واجب کردی،یعنی ممکن است رفع احاله، تمکن وما یتوقف شمارا به ذی مقدمه نرساند، چون مقدمه و مایتوقف دو جور است،فلذا جای سئوال باقی است، این عرضی است.

اما اگر از صاحب فصول سئوال کنیم که چرا مقدمه را واجب می کنی؟ می گوید: چون علاوه بر توقف و رفع احاله، و علاوه بر ایجاد تمکن، ما را به معشوق واقعی و مراد واقعی می رساند، ولذا دیگر جای سئوال باقی نمی ماند.پس معلوم شد که مال صاحب فصول جواب ذاتی است،اما از آخوند جواب عرضی می باشد نه ذاتی؛ بنابراین؛ حق با صاحب فصول و مرحوم اصفهانی است که قائل به وجوب مقدمه ی موصله هستند.

الدلیل الثانی: إن العقل لایمنع من أن یقول الآمر الحکیم، بأنّه یرید من المأمور الحج و یرید منه السیر الذی یتوصل به إلی ذلک الفعل الواجب دون ما لا ـ یتوصل به إلیه؛ این هم دلیل دوم صاحب فصول است، دلیل اول ایشان یک دلیل عقلی بود و می گفت:عقل قائل به ملازمه است در یک دائره ی مضیق نه در یک دائره ی موسع.

دلیل دوم ایشان وجدانی است.یعنی عقل وجدانی می گوید: مولا دوتا امرش درست است، اما یک امرش غلط است، مولا اگر بفرماید:ایهاالناس! من از شما حج را می خواهم،وآن سیر را می خواهم که شما را به حج برساند، بگوید: من از شما حج می خواهم و سیری می خواهم که شما را به حج برساند،این درست است. اما اگر بگوید:من از شما اصلاً مقدمه را نمی خواهم، این غلط است. چرا غلط است؟ چون اگر بفرماید: من اصلاً مقدمه را نمی خواهم، این هم موصله را می گیرد و هم غیر موصله را، این غلط است.ولی اگر بفرماید: من مقدمه ی که موصله نیست نمی خواهم، این هم درست است. پس اولی و سومی درست است،اما دومی درست نیست. اولی این است که بگوید: من حج می خواهم و سیری می خواهم که شما را به عرفات پیاده کند،این درست است، دومی این بود که بگوید: من اصلاً مقدمه را نمی خواهم، این غلط است، چون این هم موصله را می گیرد و هم غیر موصله را؛ سومی این بود که بگوید:مردم! من آن سیری که شما را به عرفات و منی نرساند نمی خواهم، این درست است. پس معلوم می شود که عقل می تواند از مقدمه ی غیر موصله نهی کند و بگوید:من مقدمه ی غیر موصله را نمی خواهم؛اولی امر می کند، دومی نهی از مطلق مقدمه می کند، این غلط است، سومی نهی می کند از مقدمه ی غیر موصله، این صحیح است، بگوید: من آن سیری که شما را به عرفات و منی نرساند نمی خواهم، از اینکه مولا می تواند امر به مقدمه موصله بکند، صحیح است،نهی از مطلق مقدمه کند، درست نیست، نهی از مقدمه ی غیر موصله کند، صحیح است. پس معلوم می شود که مطلق مقدمه واجب نیست، بلکه مقدمه ای واجب است که موصله باشد .

ص: ۱۱۰

اشکال آخوند بر دلیل دوم صاحب فصول:

آخوند بر دلیل دوم صاحب فصول اشکال می کند و می فرماید:

جناب صاحب فصول! همانطور که دومی غلط است که بگوید: اصلاً مقدمه را نمی خواهم، سومی نیز غلط است که بگوید: مقدمه غیر موصله را نمی خواهم. چرا سومی غلط است ؟ چون ملاک در «ایجاب» توقف، رفع الإحاله،تمکن و امثال اینها است و اینها که موجودند. مرحوم آ خوند همان اشکالش را تکرار می کند و می گوید اولی درست است، چون قسمی از ممکن است، دومی غلط است، سومی هم غلط است که بگوید: من مقدمه ی غیر موصله را نمی خواهم. چرا غلط است ؟ لان الملاک للإیجاب التوقف، التمکن و رفع الاحاله، و این ملاک هم در موصله است و هم در غیر موصله.

یلاحظ علیه: این اشکال آخوند بر صاحب فصول وارد نیست . چرا؟ چون هم مرحوم اصفهانی وهم ما با برهان ثابت کردیم که «ملاک ایجاب» توقف، تمکن و رفع احاله نیست؛بلکه «ملاک ایجاب» ایصال به مطلوب و مراد است، ولذا ایشان را در مقابل دوتا سئوال قرار دادیم و گفتیم: چرا مقدمه واجب است؟ می گویید: متوقف است،می گوییم:متوقف دو جور است،گاهی می رساند و گاهی نمی رساند، چرا واجب کردی؟ فلذا سئوال منقطع نیست،اما اگر بگوید: من مقدمه ا ی را واجب کرده ام که موصل به مقصود و مراد واقعی باشد، سئوال منققطع می شود، ولذا حرف آخوند درست نیست.

الدلیل الثالث: صریح الوجدان قاض بأن من یرید شیئاً بمجرد وصول شیء آخر لایرید إذا وقع مجرداً عنه یلزم منه أن یکون وقوعه علی وجهه المطلوب منوطاً بحصوله. (دلیل سوم نیز مال صاحب فصول است)

ص: ۱۱۱

دلیل سوم باز به وجدان بر می گردد ،وجداناً اگر انسان بداند که این ماشینش او را به مقصد نمی رساند، هرگز علاقه به آن مقدمه پیدا نمی کند، اگر در فاعل چنین است، در آمر هم چنین است،آمر(یعنی مولا) که به غلام و عبدش امر می کند بر اینکه فلان مقدمه را انجام بدهد، اگر بداند که این عبد همین که مقدمه را آورد، دیگر ذی المقدمه را نمی آورد، هر گز به چنین مقدمه ای امر نمی کند، چنین مقدمه را اراده نمی کند، به این مقدمه توجه نمی کند. هر چند این أدله مشابه همدیگرند، اما واحد نیستند،بلکه هر کدام علامت جداگانه ی دارند.

علامت دلیل اول، وسیع بودن و مضیق بودن دایره بود، آخوند می گفت:دایره اش وسیع است،صاحب فصول می فرمود که دایره اش مضیق است، در دلیل دوم از طریق نهی وارد شد و گفت: «مولا» ممکن است از مقدمه ی غیر موصله نهی کند، در سومی از راه وجدان درونی وارد شد و گفت:مولای حکیم اگر بداند که این «مقدمه» به ذی المقدمه نمی رساند،نه فاعل چنین مقدمه ای را می خواهد و نه آمر.آخوند اشکال کرد و فرمود: مولا مطلق مقدمه را می خواهد، چون «ملاک ایجاب» رفع احاله، توقف و ایجاد تمکن است.

ما گفتیم: مطلب آن گونه آخوند فرموده نیست، بلکه مقصود از ایجاب مقدمه رسیدن به ذی المقدمه است، علت غائی و ذاتی ایجاب مقدمه، رسیدن به ذی المقدمه است، اگر این شد، مسلماً اراده ی مولا هم محدود و تنگ می شود به آن مقدمه که در کنار ذی المقدمه باشد.

البته آخوند اشکال دیگری هم به صاحب فصول کرده است و آن اشکال این است که لازم می آید «ذی المقدمه» قید وجوب مقدمه باشد، اگر مقدمه ی موصله واجب شد، معنایش این می شود که ذی المقدمه هم واجب غیری باشد، ما این اشکال را در اینجا متعرض نمی شویم، بلکه در آینده متعرض خواهیم شد

ص: ۱۱۲

چون نظام درسی ما با بیان کفایه فرق دارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

الـدلیل الرابع: یجوز للمولی تحریم غیر الموصله، ولایجوز تحریم مطلق المقـدمه أو خصوص الموصـله و ذلک دلیل علی عـدم وجوب غیر الموصله منها؛ این دلیل چهارم مال صاحب «العروه الوثقی» است

مرحوم صاحب فصول با أدله ی ثلاثه اسـتدلال کرد ه اند بر اینکه مقدمه ی موصـله واجب است، وما هر سه اسـتدلال ایشان را شرح دادیم، اشـکال آخونـد را هم بر هر سه اسـتدلال صـاحب فصـول مطرح نمـودیم، آنگـاه نظر خـود را نسبت به اشکالات آخونـد بیان کردیم، الآن وارد دلیل چهارمی که بروجوب مقـدمه ی موصـله اقامه کرد ه انـد، می شویم، این دلیل مال صاحب «العروه الوثقی» است، فرق این دلیـل بـا مطـالعه ی سه دلیل قبلی (که دلیل صاحب فصول بود) بهتر روشن می شود، ما برای هر یک از ادله ی قبلی علات کذاری نمودیم.

علامت دلیل اول این بود که بین وجوب الشـیء و بین وجوب مقدمه ی موصـله ملازمه است. علامت دلیل دوم اراده بود،یعنی ممکن است مولا بفرمایـد که من مقـدمه ی موصـله را می خواهم،نه مقـدمه ی غیر موصـله را. دلیل سوم علامتش این بود اگر کسـی چیزی را به خاطر چیز دیگری بخواهـد، اگر آن مقـدمه او را به ذی المقـدمه و مقصودش نرساند، آن را نمی خواهد، به عبارت دیگر: علامت «دلیل سوم» کلمه ی تجردبود، یعنی اگر «مقدمه» مجرد از ذی المقدمه شد، من آن را نمی خواهم.

دلیـل چهارم، شبیه دلیل دوم صاحب فصول است، البته با این تفاوت که صاحب فصول می فرمود: ممکن است موصـله را اراده کند ،اما غیر موصـله را اراده نکند، ولی صاحب عروه می فرماید:ممکن است مولا بفرماید: من امر می کنم به مقدمه ی موصله و نهی می کنم از مقـدمه ی غیر موصـله. این دلیـل صـاحب عروه بالاتر از دلیل صاحب فصول است. پس فرق دلیل چهارمی با دلیـل دوم صـاحب فصول خیلی روشن است، یعنی در دومی روی اراده بحث می کنـد، به این معنا که مولا یا اراده می کنـد یا اراده نمی کنـد، ولی نهی نمی کنـد؛ امـا در دلیـل چهـارمی نهی می کنـد بر اینکه این را بیـاور، آن را نیـاور،یعنی اگر آوردی مؤاخذه می کنم،نهی هم دلیل براین است که ملاک وجوب در غیر موصـله نیست، از اینکه از غیر موصله نهی می کند ، معلوم می شود که ملاک وجوب مقـدمه در آنجا نیست، چون اگر ملاکش بود، محال بود که نهی بکند «النهی آیه عدم الملاک فی غیر الموصـله». به عبارت دیگر: همانطور که امر دلیل بر وجود ملاک است، نهی هم دلیل بر عـدم ملاک می باشـد،پس معلوم می شود که وجوب مقـدمه در غیر موصـله نیست. از آنجـا که مرحوم صـاحب عروه بـا آخونـد معاصـر بوده است ،این دلیل به گوش آخوند رسیده فلذا در (کفایه الأصول) بر آن اشکال می کند.

ص: ۱۱۳

اشکال آخوند بر صاحب عروه الوثقی: آخوند بر دلیل صاحب «عروه» اشکال می کند،اشکالش این است مرحوم صاحب عروه فرموده که: «النهی آیه عـدم الملاک». آخونـد می فرماید: علت نهی عدم ملاک نیست، یعنی نهی مولا از این جهت نیست که

ملاک ندارد،بلکه به خاطر این نهی می کند که ممنوع است و به خاطر ممنوعیتش نهی می کند، نه به خاطر عدم ملاکش.[۱]

یلاحظ علیه: این فرمایش آخوند فقط در یک جا درست است،نه در همه جا ، یعنی در مقدمه ی محرمه درست است.

مثال: کسی در حال غرق شدن است،راه نجاتش منحصر است در عبور کردن از زمین غصبی، در اینجا مولا ممکن است نهی کند و بفرماید: من از مقدمه ی غیر موصله نهی می کنم، مقدمه ی غیر موصله این است که انسان وارد باغ غصبی بشود برای تفریح و قدم زدن، یا برای میوه چیدن، نه برای نجات غریق.علت نهی در اینجا ممنوعیتش است.علاوه بر اینکه نهی دوم یک نهی ارشادی است، نه نهی مولوی.

اما اگر مقدمه یک مقدمه ی جایزه باشد، فرض کنید این استخر و حوض علاوه بر راه غصبی، یک راه مباحی هم دارد. در اینجا اگر مولا بفرماید: من از مقدمه ی غیر موصله نهی می کنم، این نهی به خاطر حرمت نیست، چرا؟ چون حرام نیست، بلکه این نهی به خاطر عدم ملاک است،یعنی ملاک وجوب مقدمه در اینجا نیست.

بنابراین؛ اگر اشکال و رد آخوند بر صاحب عروه درست هم باشد، فقط در یک صورت درست است، یعنی در مقدمه ی منهی.

اما اگر مقدمه جایزه باشد، مولا نباید نهی کند، اگر نهی کرد معلوم می شود که ملاک وجوب مقدمه در اینجا نیست، چون با بودن ملاک، معنا ندارد که نهی بکند،یعنی کما اینکه از موصله نمی تواند نهی بکند، از غیر موصله هم نمی تواند نهی کند.

خلاصه ی مطلب: ما راجع به فرمایش صاحب «عروه الوثقی» سه مطلب را بیان کردیم؛

الف) نخست حرف صاحب عروه را بیان کردیم که ایشان می فرماید: مولا ممکن است که از مقدمه ی غیر موصله نهی کند، نهی هم علامت عدم ملاک است،« و النهی آیه عدم الملاک».

ب) مرحوم خراسانی بر صاحب عروه اشکال کرد وفرمود : نهی مولا به خاطر ممنوعیتش است، یعنی اگر ممنوع نبود نهی نمی کرد.

ج) ما گفتیم: حرف آخوند فقط در جای درست است که مقدمه بالذات حرام باشد،بله! در اینجا ممنوعیت به خاطر حرمت ذاتیه اش می باشد، اما اگر مقدمه مباح بالذات باشد، نهی در آنجا آیت و نشانه ی عدم ملاک است،یعنی معلوم می شود که ملاکی نیست«النهی آیه عدم الملاک». چرا؟ چون اگر ملاک موجود بود، معنا نداشت که از آن نهی کند.

اشکال دوم آخوند بر صاحب عروه: اشکال دومی که مرحوم خراسانی برصاحب عروه دارد این است که: جناب سید! اینکه می فرمایید: مقدمه ی موصله واجب، مقدمه ی غیرموصله حرام است، به عبارت دیگر: اینکه می فرمایید؛ مولا ممکن است امر به موصله و نهی از غیر موصله کند.شما با این سخن خود باید یکی از دو تالی فاسد را ملتزم بشوید

۱) تفویت المصلحه

۲) تحصیل الحاصل

توضیح مطلب: جناب سید! اینکه می گویید: موصله واجب است،چون اگر من بخواهم مکلَّف بشوم، تکلیف فرع قدرت است، قدرت هم فرع جواز مقدمه است.

به عبارت دیگر: آیا صفت ایصال حاصل نیست،یا حاصل است؟ اگر بفرمایید که صفت ایصال حاصل نیست؟ می گوییم: تکلیف فرع قدرت است، قدرت هم فرع جواز مقدمه است، و مقدمه ی که ایصالش حاصل نشده، این غیر موصله است وحرام. آخوند می فرماید: جناب سید! باید احد الإشکالین را ملتزم بشوید

۱) إمّا تفویت المصلحه

۲) إمّا تحصیل الحاصل. چرا؟ چون هنگامی که شما به این مقدمه شروع می کنید و انجام این مقدمه هم حدود نیم ساعت طول می کشد،آیا هنگام شروع، صفت ایصال حاصل هست یا حاصل نیست؟ اگر صفت ایصال حاصل نیست و موصله نیست، پس دست زدن به این مقدمه حرام است. چرا؟ چون غیر موصله است، از طرفی هم تکلیف فرع قدرت است، قدرت هم فرع جواز عمل است، وحال آنکه این مقدمه جایز نیست بلکه منهی و حرام می باشد.

بنابراین؛ اگر صفت ایصال حاصل نیست، همین که من به انجام مقدمه ی غیر موصله شروع می کنم، این کار من حرام است ومنهی. در نتیجه تفویت واجب می شود. چون غیر موصله است و غیر موصله هم حرام است، پس نباید آن را انجام بدهم و به آن دست بزنم، در نتیجه منتهی به ترک واجب می شود.

و اگر بگویید: همین که مقدمه ی موصله را شروع می کنم، ایصال حاصل است، ایصال هم وقتی حاصل می شود که ذی المقدمه حاصل بشود، اگر ذی المقدمه حاصل شده، دیگر تحصیل مقدمه معنا ندارد،چون تحصیل حاصل است.

بنابراین؛ القول بأن الواجب هو الموصله و غیر الموصله حرام، مستلزم لأحد المحذورین

الف) إمّا تفویت الواجب، چرا تفویت واجب لازم می آید؟ چون اگر «ایصال» حاصل نشود، انجام مقدمه حرام است و من نمی توانم به آن دست بزنم، در نتیجه ذی المقدمه فوت می شود و از بین می رود.

ب) إما تحصیل الحاصل؛ چون اگر ایصال حاصل است، پس من این مقدمه را برای چه بیاورم؟! آوردنش لغو و تحصیل حاصل است. به عبارت دیگر: اگر ایصال حاصل است و موصله ی «بالفعل» است، موصله ی بالفعل در جای است که ذی المقدمه باشد،اگر ذی المقدمه هست،من کار به مقدمه ندارم.

ص: ۱۱۶

وحاصل الإشکالین:أن الصفه الإیصال إما غیر موجود بالفعل؛ أو موجود بالفعل، فعلی الأول یکون الشروع فی المقدمه شروعاً فی المقدمه غیر الموصله و هو حرام و بالتالی(در نتیجه) یکون الواجب متروکاً فائتاً؛ و علی الثانی (أعنی صفه الإیصال موجود بالفعل) فذو المقدمه موجوده فیکون الأمر بالمقدمه تحصیلاً للحاصل. این حاصل اشکال مرحوم آخوند در «کفایه الأصول» است.

جواب محقق اصفهانی از اشکال آخوند: مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی(صاحب کتاب نهایه الدرایه) از این اشکال آخوند جواب داده است و فرمود که: «نحن نختار الشق الأول» یعنی ما همان شق اول را که صفت ایصال بالفعل موجود نیست، اختیار می کنیم. ولی معنای مقدمه ی موصله این نیست که صفت ایصال به صورت شرط مقارن یا به صورت شرط متقدم باشد. به تعبیر بهتر! معنای موصله این نیست که در همان موقع انجام ذی المقدمه، این ایصال یا بصورت شرط متقدم یا به صورت شرط مقارن باشد، بلکه مراد این است که ایصال در آینده باید محقق بشود، مانند: زنی که مستحاضه است و باید شب غسل کند.

پس جواب مرحوم اصفهانی این شد که ایصال شرط متقدم یا شرط مقارن نیست، بلکه شرط مؤخر است. یعنی اگر در آینده این شرط محقق شد، کافی است،فلذا مفوّت واجب نیست،

بنابراین؛ ایشان می فرماید که ما همان شق اول را (یعنی جای که ایصال نیست) اختیار می کنیم و می گوییم: در عین حالی که ایصال نیست، ارتکاب این مقدمه ارتکاب حرام نیست. چرا حرام نیست؟ چون «ایصال» نه شرط متقدم است و نه شرط متأخر ولذا حرام نیست،بله! اگر ایصال شرط متقدم یا مقارن بود، آنوقت حرام بود. ولی خوشبختانه ایصال شرط متأخر است، یعنی اگر در آینده هم محقق شود، کافی است.

ص: ۱۱۷

جواب آیه الله سبحانی از اشکال آخوند: ما از اشکال آخوند جواب دیگر می دهیم ومی گوییم:«ایصال» قید جواز نیست که اگر الآن بخواهد جایز بشود؛ حتماً باید موصله باشد، بلکه قید واجب است، یعنی این مقدمه باید به آن ذی المقدمه برسد.اشتباه آخوند این است که ایصال را قید جواز گرفته است، وحال آنکه «ایصال» قید جواز نیست، بلکه قید واجب است، به این معنا که باید این مقدمه در آینده به آن ذی المقدمه برسد و بپیوندد.

خلاصه ی مطالب گذشته: صاحب عروه فرمود: مولا ممکن است که به موصله امر؛ و از غیر موصله نهی کند، مرحوم آخوند بر ایشان اشکال کرد و فرمود: نهی مولا از غیر موصله به خاطر حرمتش است. ما در جواب آخوند گفتیم که همه ی مقدمه ها این گونه نیست که نهیش به خاطر حرمت شان باشد، فقط مقدمه ی محرمه است که نهیش به خاطر حرمتش می باشد، اما غیر محرم نهیش به خاطر عدم الملاک است نه به خاطر حرمت شان. آنگاه آخوند یک اشکال مهم تر بر صاحب عروه کرد و گفت:جناب سید! شما که می فرمایید: مولا می تواندبه موصله امر، و از غیر موصله نهی کند، یعنی مولا می تواند موصله را تجویز، و غیر موصله را تحریم کند، با این فرمایش خود باید یکی از دوتالی فاسد را ملتزم بشوید:

الف) إما تفویت الواجب

ب) وإما تحصیل الحاصل؛ چرا؟ چون اگر صفت ایصال باید بالفعل باشد، در اینجا بالفعل نیست، حالا که صفت ایصال بالفعل نیست،پس مقدمه می شود حرام «فالمقدمه محرّمه»، وقتی حرام شد، من قادر بر انجام واجب نیستم، قهراً واجب تفویت می شود.

ص: ۱۱۸

اما اگر صفت ایصال بالفعل هست، معنای بالفعل بودن صفت ایصال این است که ذی المقدمه حاصل است،وقتی ذی المقدمه حاصل است، پس انجام مقدمه می شود تحصیل حاصل.

مرحوم اصفهانی و ما گفتیم: «نحن نختار الشق الأول»، یعنی صفت ایصال بالفعل نیست، منتها جواب ما غیر از جواب ایشان بود؛ جواب آقای اصفهانی این بود که شرط مقارن ومتقدم نیست بلکه شرط متأخراست.

جواب ما این بود که «ایصال» قید جواز نیست، قید واجب است، یعنی این در آینده باید منتهی بشود به ذی المقدمه، درمقابل آن چیزی که منتهی به ذی المقدمه نشود.

به عبارت دیگر: بر مکلَّف واجب است که صفت ایصال را ایجاد کند، یعنی انجام این مقدمه را تا رسیدن به ذی المقدمه ادامه بدهد، شرع مقدس از ما دو چیز خواسته است:

الف) ذات المقدمه

ب) صفه المقدمه؛که ایصال باشد.« هذا کله حول الشق الأول»

اما الشق الثانی: در شق دوم گفت: صفت ایصال بالفعل موجود است، یعنی ذی المقدمه الآن هست،

ما در جواب ایشان گفتیم، بله! صفت ایصال بالفعل موجود است، ولی مراد ما از ایصال بالفعل،ایصال در اول کار و لحظه ی اول نیست، بلکه ایصال بالفعل در آخر کار مراد است، یعنی هیچ عاقلی نمی گوید که ایصال حتماً باید اول کار باشد،چون اگر اول کار باشد، دیگر معنا ندارد که مولا امر و نهی کند، فلذا مراد از «ایصال» ایصال در آخر کار است، نه در اول کار.

من تعجب می کنم که از این مرد محقق، که چطور یک چنین موضع گیری غیر صحیحی در مقابل این دلیل صاحب عروه کرده است، و حال آنکه اظهر من الشمس است که آنکس که می گوید: موصله واجب است، نمی گوید که اول کار موصله باشد،یعنی قید جواز نمی گیرد، قید واجب می گیرد،مقصودش این است که ایها المکلف! این ایصال را ایجاد کن، این مراد است، نه انیکه قید جواز باشد تا بگویید اگر اول کار نیست.پس مقدمه حرام است، اگر هست تحصیل حاصل است، «تم الکلام حول أدله القول بوجوب المقدمه الموصله و وصل الکلام الی اشکالات القول بالمقدمه الموصله»

مرحوم آخوند علاوه بر مناقشه ی خود ادله، شش اشکال بر مقدمه ی موصله وارد کرده است،بنابراین

ما نخست این شش اشکال را بررسی می کنیم

سپس ثمرات قول به وجوب مقدمه را بیان خواهیم نمود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

قد استشکل علی القول بوجوب المقدمه الموصله، بوجوه سته: بحث در اشکالات مقدمه ی موصله است،بر مقدمه ی موصله اشکالات شش گانه وارد شده است:

الإشکال الأول: انقلاب الواجب النفسی غیریاً؛

اشکال اول این است که ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است، ولی مقدمه دو مقام دارد

الف) ذات المقدمه

ب) وصف المقدمه؛ ذات مقدمه موقوف بر ذی المقدمه نیست. اما وصفش (که ایصال باشد)، موقوف بر این است که شما ذی المقدمه را بیاوید تا بگویند، هذه المقدمه الموصله.یعنی مادامی که شما ذی المقدمه را نیاورید، بر این مقدمه صفت ایصال اطلاق نمی شود.

مثال: «کون علی السطح» موقوف بر نصب سلم است، نصب سلم هم و صفش که همان ایصال است، «ایصال» در حقیقت به معنای اخذ ذی الغایه فی الغایه است. به عبارت دیگر: «کون علی السطح» را می گویند، ذی الغایه، نصب سلم را می گویند،غایت، اگر مقدمه ی موصله واجب است، معنای ایصال عبارت است از: «ترتب الواجب علی المقدمه»؛پس «ترتب الواجب علی المقدمه» خودش جزء مقدمه شد. چرا؟ چون ذات مقدمه واجب نیست؛ بلکه «المقدمه الموصله» واجب است.

پس معنای مقدمه روشن است،ولی موصله را باید معنا کنیم که معنایش چیست؟ موصله عبارت است از:«ترتب ذی المقدمه علی المقدمه»، پس ترتب ذی المقدمه علی المقدمه خودش جزء مقدمه شد؛ وقتی که جزء مقدمه شد،آنگاه لازم می آید که واجب نفسی منقلب بشود به واجب غیری. «ینقلب الواجب النفسی واجباً غیریاً»

ص: ۱۲۰

به تعبیر بهتر! ذات المقدمه که مقدمه نیست، بلکه «المقدمه الموصله» مقدمه است، معنای موصله هم عبارت است از:«ترتب ذی المقدمه علی المقدمه»؛پس نصب سلم وجوب غیری دارد، ترتب ذی المقدمه بر مقدمه هم وجوب غیری دارد؛ اگر ترتب ذی المقدمه وجوب غیری دارد،لازم می آید واجب نفسی منقلب شود به واجب غیری، پس نباید اشکال اول را با سایر اشکالات

قاطی نمود، چون دراشکال اول تکیه بر«دور» و تسلسل نیست، بلکه تکیه براین است که:«ینقلب الواجب النفسی واجباً غیریاً»،یعنی لازم می آید «کون علی السطح» که واجب نفسی بود، واجب غیری بشود«ینقلب إلی واجب غیری».

اشکال اول این است که: یلزم انقلاب الواجب النفسی- کالصلاه، ککون علی السطح- واجباً غیریاً؛چطور منقلب می شود؟ چون شما می گویید: «مرکب» واجب است، نه بسیط؛ یعنی «المقدمه الموصله» واجب است، نه ذات المقدمه، بلکه جفتش واجب غیری است،آنگاه موصله را معنا کردید و گفتید: موصله آنست که در شکم ودرونش ذی المقدمه خوابیده باشد،یعنی «ترتب ذی المقدمه علی المقدمه»؛ اگر معنای موصله،« ترتب ذی المقدمه علی المقدمه» است،وموصله هم واجب غیری است، پس لازم می آید که ذی المقدمه هم واجب غیری باشد؛ این همان است که می گویند: «انقلاب الواجب النفسی واجباً غیریاً».

جواب حضرت امام(ره) از اشکال اول: حضرت امام(ره) از این اشکال جواب داده است و می فرماید: در «المقدمه الموصله» سه چیز وجود دارد:

۱) ذات المقدمه

۲) عنوان انتزاعی، بنام: الموصله

۳) منشأ انتزاع (که همان کون علی السطح باشد)؛ «منتزع» واجب غیری است، نه منشأ انتزاع که کون علی السطح باشد؛ یعنی در حقیقت نصب سلم واجب غیری است، صفت ایصال هم که یک صفت انتزاعی است؛ واجب غیری می باشد ؛اما صفت ایصال که صفت انتزاعی است یک منشأ انتزاع دارد بنام: «کون علی السطح»، بنام صلات؛ آنها واجب غیری نیستند؛ وصف ایصال واجب غیری است، نه منشأ انتزاعش. به عبارت دیگر:ما یک فوقیت داریم و یک فوق؛ فوقیت را می گویند؛ منتزع، فوق را می گویند: «منتزع منه»، در ما نحن فیه نیز یک واجب غیری داریم به اسم: نصب سلم، و یک عنوان انتزاعی داریم به اسم ایصال؛ که این هم واجب غیری است، یک منشأ انتزاغ داریم بنام :«کون علی السطح وصلات» که صفت ایصال را از آن انتزاع می کنیم؛ آن دیگر واجب غیری نیست، یعنی«کون علی السطح، یا صلات» واجب غیری نیست، پس واجب نفسی منقلب به واجب غیری نشد. بله! اگر هم منتزع و هم منشأ انتزاع هردو متعلّق وجوب غیری بودند، حق با شما بود، ولی تنها «منتزع» متعلّق واجب غیری است، نه منشأ انتزاعش «که کون علی السطح باشد». پس در نتیجه واجب نفسی منقلب به واجب غیری نشد.چرا؟ چون عنوان ایصال واجب غیری است، نه چیزی که عنوان ایصال را از آن انتزاع می کنیم.

ص: ۱۲۱

اشکال آیه الله سبحانی بر جواب حضرت امام(ره)

ما نسبت به جواب حضرت امام(ره) نظر داریم و می گوییم: اگر عنوان منتزع خودش واجب غیری شد، شما این عنوان منتزع را از کجا انتزاع می کنید؟ حتماً می فرمایید: از ذی المقدمه انتزاع می کنیم، اگر عنوان انتزاعی را از ذی مقدمه انتزاع کردیم، پس خود ذی المقدمه هم مقدمه می شود. چرا؟ چون «مقدمه المقدمه مقدمه»؛ بنابراین؛ در اینجا باید سه چیز مقدمه بشود

الف) ذات المقدمه،یعنی نصب سلم

ب) العنوان الإنتزاعی، بنام: ایصال

ج) منشأ انتزاع؛ که همان صلات است نسبت به وضو؛کون علی السطح است نسبت به نصب سلم؛ فلذا ما نمی توانیم حکم منتزع را از منتزع منه جدا کنیم؛ چون «منتزع» نوکر منشأ انتزاع است، منشأ انتزاع هم جزءمقدمه می شود،پس لازم می آید که واجب نفسی منقلب بشود به واجب غیری «فیعود المحذور، أعنی کون الواجب النفسی واجبا غیریاً»، در نتیجه جواب حضرت امام(ره) جواب هم کاملی نیست.

نظریه ی آیه الله سبحانی: ما معتقدیم که نخست باید کلمه ی موصله را درست معنا کنیم و ببینیم که معنای موصله چیست؟ معنای موصله «ترتب ذی المقدمه علی المقدمه» نیست؛ بله! اگر موصله این گونه معنا کنیم؛ حق با مرحوم آخوند است که: «یلزم انقلاب الواجب النفسی واجبا غیریاً».ولی معنای موصله آنگونه که ایشان(آخوند) معنا کردند، نیست بلکه معنایش این است که مقدمه در مسیر ذی المقدمه قرار بگیرد و منتهی به ذی المقدمه بشود«ان یکون المقدمه فی طریق ذیها و منتهیاً الیه بحیث یکون التقید داخلاً والقید خارجاً» این معنای مقدمه موصله است، نه آنگونه که آخوند معنا کردند.

ص: ۱۲۲

پس معنای موصله «ترتب ذی المقدمه علی المقدمه» نیست تا مرحوم آخوند اشکال کند وبگوید: «عاد الواجب النفسی واجباً غیریاً»،و حضرت امام {ره} هم جواب بدهند که «منتزع» واجب غیری است، نه منشاء انتزاع. بلکه معنای مقدمه ی موصله عبارت است از: «وقوع المقدمه فی طریق ذیها و منتهیاً الیها»؛ یعنی مقدمه به ذی المقدمه منتهی بشود «علی نحو یکون التقید داخلاً والقید خارجاً».

تمام شروطی که در واجبات است، معنایش این است که تقید داخل است، قید (که همان ذی المقدمه باشد) خارج است، اگر این معنا را برای موصله قبول کردیم، بسیاری از این اشکالات شش گانه حل خواهد شد.

خلاصه:

۱) مستشکل اشکال کرد که اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم، لازم می آید که واجب نفسی منقلب بشود به واجب غیری «القول بمقدمه الموصله یوجب انقلاب الواجب النفسی الی الواجب الغیری». چرا ؟ چون معنای ایصال عبارت است از: «ترتب ذی المقدمه علی المقدمه»؛ اگر این ترتب ذی المقدمه در شکم مقدمه است،پس ذی المقدمه واجب غیری می شود .

۲) حضرت امام (ره) جواب می دهند که« منتزع و ایصال» مقدمه اند، نه منشاء انتزاع و ذات ذی المقدمه؛ یعنی منشأ انتزاع و ذات ذی المقدمه(یعنی کون علی السطح و صلات) جزء مقدمه نیست؛

۳) ما نسبت به جواب حضرت امام (ره) اشکال کردیم و گفتیم: نمی شود که «عنوان منتزع» جزء مقدمه باشد، ولی منشاء انتزاعش جزء مقدمه نباشد،چون منتزع فرع منتزع منه است،ولذا نمی شود که نوکر مقامی داشته باشد،اما مولا-یش مقامی نداشته.

۴) جواب ما این شد که اصلاً معنای موصله «ترتب ذی المقدمه علی المقدمه» نیست، بلکه معنایش عبارت است از: «کون المقدمه فی طریق ذی المقدمه و منتهیاً إلی ذیها علی نحو یکون التقید داخل و القید خارجاً»

الاشکال الثانی: عدم سقوط الوجوب الغیری بمجرد الإتیان؛

مرحوم آخوند می فرماید: اشکال دوم مقدمه ی موصله این است اگر در واقع مقدمه موصله واجب است، پس اگر من وضو گرفتم،هرچند هنوز نمازم را با این وضو نخوانده باشم، باید این وجوب غیری ساقط نشود. چرا؟ چون هنوز موصله نیست، یعنی هنوز وارد نماز نشده ام. پس اگر کسی «توضأ و لم یصلی بعدٌ» باید بگوییم که وجوب غیری وضو ساقط نشده است. چرا ؟ چون هرچند که خود مقدمه را (که وضو باشد) آورده است، اما وصفش را که موصله بودن باشد، نیاورده «لأنّه أتی بالمقدمه و لم یأت بوصفها»؛ و حال آنکه همه اتفاق نظر دارند همین که انسان مقدمه را اتیان کرد و انجام داد، وجوب غیریش ساقط می شود،چه ذی المقدمه را اتیان کرده باشد یا اتیان نکرده باشد؛یعنی چه ذی المقدمه را آورده باشد یا نیاورده باشد.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال دوم آخوند:

حضرت امام(ره) از اشکال دوم آخوند جواب می دهد و می فرماید: جناب آخوند خراسانی! کسی(صاحب فصول) که قائل به مقدمه ی موصله است، می گوید : به مجرد اتیان مقدمه، وجوبش ساقط نمی شود مگر اینکه ذی المقدمه را هم اتیان کند؛ یعنی تا ذی المقدمه را اتیان نکند، وجوب مقدمه سر جای خود باقی است و ساقط نمی شود. ولی شما چیزی که پیش خودتان مسلم و یقینی است، آن را دلیل بر بطلان مدعای طرف می گیرید،یعنی چون پیش شما مسلم است که اگر کسی مقدمه را انجام داد، وجوب غیری مقدمه هم ساقط می شود، وحال آنکه مطلب اینگونه نیست که شما می فرمایید، بلکه صاحب فصول(که قائل به وجوب مقدمه موصله است) می گوید: من که قائل به وجوب مقدمه ی موصله هستم، معتقدم آدمی که مقدمه را اتیان کرده و آورده است، تا ذی المقدمه را نیاورد و اتیان نکند؛ وجوب غیری مقدمه ساقط نمی شود.

ص: ۱۲۴

جواب آیه الله سبحانی از اشکال دوم آخوند: ما معتقدیم که وجوب مقدمه را در دو مقام باید مورد بررسی قرار بدهیم؛ به عبارت دیگر: وجوب مقدمه دو مقام دارد

الف) مقام ثبوت

ب) مقام اثبات. اگر در مقام ثبوت، یعنی «فی علم الله» این مقدمه به دنبالش ذی المقدمه خواهد آمد،هرچند که ذی المقدمه هنوز نیامده باشد، وجوبش ساقط می شود، چرا؟ چون «فی علم الله» این وضو در طریق صلات است و منتهی به صلات است، یعنی اگر کسی وضو گرفت، هر چند هنوز با این وضو نمازش را نخوانده باشد؛ اما «فی علم الله» این وضو به نماز خواهد پیوست،در چنین فرضی، ثبوتاً وجوبش ساقط است.

اما در مقام اثبات،چون ما علم غیب نداریم؛ فلذ ناچاریم منتظر بمانیم تا منتهی به ذی المقدمه بشود،تا آنگاه بگوییم وجوبش ساقط است. پس ما بین مقام ثبوت و بین مقام اثبات فرق نهادیم،یعنی در مقام ثبوت گفتیم : اگر واقعاً و «فی علم الله» این مقدمه در طریق ذی المقدمه است و منتهی به ذی المقدمه خواهد شد، همین الآن وجوب غیریش ساقط می شود.

اما در مقام اثبات نمی توانیم این حرف را بزنیم. چرا؟ چون نمی دانیم که این آدم! نماز می خواند یا نمی خواند؟ لذا وجوب مقدمه ساقط نمی شود.

مثال: کسی الآن نماز می خواند،« بسم الله الرحمن الرحیم» وجوب مقدمی دارد، «حمد» وجوب مقدمی دارد، «سوره» وجوب مقدمی دارد، به مجرد اینکه اینها را اتیان کردیم؛هم وجوب مقدمی اینها ساقط هست و هم ساقط نیست.چطور؟ ثبوتاً ساقط است، چون «فی علم الله» این حمد، متصل به رکوع، سجود، تشهد و سلام خواهد شد، پس ساقط است.

ص: ۱۲۵

اما در ظاهر و مقام اثبات، ساقط نیست. چرا؟ چون ما در ظاهر نمی دانیم که این آدم ادامه می دهد یا نمی دهد؛ چون نمی دانیم فلذا نمی توانیم بگوییم وجوب غیری حمد و سوره ساقط است.

پس ازاین اشکال دوتا جواب داده شد

الف) جواب حضرت امام(ره) که فرمود: قائل بوجوب مقدمه ی موصله، می گوید که به مجرد اتیان مقدمه، وجوبش ساقط نیست

ب) جواب دوم مال ما بود، ما بین مقام ثبوب و بین مقام اثبات فرق گذاشتیم وآن را تشبیه کردیم به «حمد» نسبت به مجموع نماز

الاشکال الثالث : الترتب لیس أثر تمام ا لمقدمات فضلاً عن إحداها. اشکال سوم این است که شما گفتید: مقدمه ی موصله واجب است، و حال اینکه هیچ مقدمه ی موصله نیست مگر اینکه یک چیزی هم با آن مقدمه ضمیمه بشود، مثلاً؛ شما می فرمایید: «وضو» مقدمه ی موصله است، کی این «وضو» موصله هست؟ هنگامی که اراده ی فاعل بین وضو و بین نماز واسطه واقع شود.به عبارت دیگر: «وضو» به تنهائی مقدمه ی موصله نیست، بلکه باید بعد از وضو یک اراده بیاید، یعنی اراده ی متکلم نسبت به صلوه، وحال آنکه اراده تحت وجوب نمی آید. چرا؟ چون «اراده» امر غیر اختیاری است، ولذا «وجوب» بر اراده تعلق نمی گیرد. بنابراین؛ چیزی که مقدمه هست (که همان وضوباشد) موصله نیست، و چیزی که موصله است(مانند: الوضوء مع الإراده الصلاه) قابل تعلق وجوب فعلی نیست، چون اراده از امور غیر اختاری است. چطور ؟ چون اگر اراده از امور اختیاری باشد، تسلسل لازم می آید «یلزم التسلسل»، چرا؟ چون امر اختیاری آنست که مسبوق به اراده باشد؛ آنوقت اگر خود اراده هم امر اختیاری باشد،باید مسبوق به اراده دوم باشد،آنگاه نقل کلام به ان اراده دوم می کنیم، و هکذا...؛ پس چیزی که واجب غیری است (یعنی ذات الوضوء) موصله نیست، چیزی که موصله هست، نمی تواند وجوب غیری داشته باشد،یعنی وجوب بر آن تعلق نمی گیرد.چرا؟ لأن الإراده امر غیر اختیاری؛ چرا ؟ لان المیزان فی کون الفعل اختیاریاً کونه مسبوقاً بالإراده؛ «وضو» مسبوق به اراده است، اما خود اراده امر اختیاری نیست. چرا؟ چون اگر امر اختیاری باشد، باید مسبوق به ارده باشد، مسئله همین گونه ادامه پیدا می کند تا اینکه منجر به تسلسل بشود.

ص: ۱۲۶

خلاصه ی اشکال: چیزی که واجب غیری است، هیچگاه موصل نیست، وچیزی که موصل است، نمی تواند متعلَّق وجوب فعلی باشد،چرا؟ چون اراده تحت وجوب نمی آید.یعنی «الترتب لیس أثر المقدمه وحدها» ترتب، اثر ذات وضو نیست، بلکه اثر وضوی است که به دنبالش اراده ی ذیها بیاید، پس ذات وضو که مورد وجوب غیری است، موصله نیست، چیزی که موصله است که بر او مترتب می شود، او واجب غیری نیست.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال آخوند: ایشان می فرماید: مراد از «موصله» موصله ی بلا واسطه نیست، بلکه مراد اعم است، خواه بلا واسط باشد یا مع الواسطه.

به عبارت دیگر: مراد از «موصله» علت تامه نیست،تا کسی اشکال کند و بگوید: وضو که علت تامه نیست، بلکه اعم است؛أعنی سواء کانت الموصله بالمباشره وبلاواسطه،او موصله مع الواسطه.

مثال: ما یک پلکان داریم که ده تا پله دارد، اولی موصله است،ولو به وسیله ی دومی، سومی و چهارمی، تا آخر، همین اولی مقدمه ی موصله است، البته موصله ی مع الواسطه است،یعنی پله ی دومی، سومی، چهارمی و..؛ واسطه اش می باشد. وضو هم مقدمه ی موصله است، منتها موصله ی مع الواسطه است نه موصله ی بلاواسطه، واسطه اش اراده می باشد.به عبارت دیگر: لازم نیست که «بنفسها» موصله باشد، بلکه اگر به کمک دیگری هم موصله باشد، کافی است، چنانچه پله ی اول مقدمه ی موصله است، اما به وسیله ی دومی،سومی، چهارمی،و...؛ (این جواب حضرت امام(ره) بود و ما هم همین جواب امام را قبول داریم. ولی یک اشکال دیگر بر آخوند وارد است، چون ایشان فرمود که اراده ی مکلّف نسبت به «نماز» نمی تواند متعلّق وجوب غیری باشد، چرا؟ چون اراده امر غیر اختیاری است «لأنّ الاراده غیراختیاری» . این فرمایش آخوند دو اشکال دارد

الف) اشکال نقضی

ب) اشکال حلی.

بررسی اشکال نقضی: اگر واقعاً اراده امر غیر اختیاری است، پس چطور می گویند : قصد اقامه بکن، یا قصد اقامه نکن، «قصد» همان اراده است. اگر واقعاً اراده از اختیار انسان بیرون است، پس چطور این همه در شریعت اسلام، قصد متعلّق تکلیف واقع شده است و گفته می شود: قصد قربت بکن، یا قصد قربت نکن، و ...؛ چگونه ایشان ادعا می کند که اراده نمی تواند متعلّق وجوب غیری باشد و حال اینکه در شریعت اسلام این همه اراده و قصد، متعلّق تکالیف است؟!

بررسی اشکال حلی: ما در مبحث جبر و اختیار گفتیم که این قاعده که می گویند: «المیزان فی کون الشیء اختیاریاً أن یکون مسبوقاً بالاراده» این قاعده کلیت ندارد، البته این قاعده تا حدی را درست است. «الفعل الاختیاری ما کان مسبوقاً بالاراده»؛ این در افعال جوارحی درست است،مانند: می خورم، می نوشم ،راه می روم و مطالعه می کنم، در اینها درست است که «الفعل الاختیاری ما یکون مسبوقاً بالاراده».یعنی در افعال جوارحی درست است.اما در افعال جوانحی درست نیست،یعنی ملاک اختیاریت در افعال جوانحی، این نیست که مسبوق به اراده باشد «أن یکون مسبوقاً بالاراده» بلکه ملاک اختیاری بودن در آنجا صدور این فعل است از فاعل مختار «أن یکون صادراً عن فاعل مختار بالذات»، یعنی اراده از یک فاعلی سر بزند که آن فاعل مختار بالذات باشد «النفس مختار بالذات» اراده که از او سر می زند، اراده می شود اختیاری.

به تعبیر دیگر:در اختیاری بودن اراده، سبق اراده ی قبلی لازم نیست «بل یکفی صدورها عن فاعل مختار بالذات».مانند: افعال خدا که همه اش اختیاری است، افعال خدا که مسبوق به اراده ی تفصیلی نیست، یعنی «خدا» مانند بشر نیست که تصور کند، تصدیق کند، جزم به فائده پیدا کند، اشتیاق پیدا کند، بعد اراده کند، این چیز ها در خدا نیست، چرا؟ چون لازم می آید که خدا منفعل بشود، ودر عین حال همه ی افعال خدا اختیاری است «فعلٌ اختیاریٌ». چرا؟ چون «لکونها صادرةً عن فاعل مختار بالذات». پس ما از اشکال سوم آخوند (که فرمود: «ترتب» اثر مقدمه نیست بلکه اثر مقدمه و اراده هست، خود مقدمه که واجب غیری است، موصله نیست، مجموع که موصله است. متعلّق وجوب نمی تواند باشد) سه جواب دادیم:

۱) گفتیم: در «ایصال» ایصال بلاواسطه لازم نیست، بلکه ایصال مع الواسطه هم کافی است.

۲) گفتیم: «اراده» متعلّق تکالیف است،یعنی احکامی که در شریعت اسلام آمده است که: قصد بکن، قصد نکن، همه متعلّق اراده است.

۳) گفتیم: این قاعده شما که می گویید: «الاراده لیست اختیاریتاً لأنّها لیست مسبوقةً بالاراده» کلیت ندارد و فقط افعال جوارحی را می گیرد، یعنی افعال جوانحی را نمی گیرد. اما «میزان» در اختیاریت افعال جوانحی، چیز دیگری است «أعنی صدورها عن فاعل مختار بالذات» نه مسبوق بودن به اراده..

۱. اجود التقریرات؛ ج ۱؛ ص۲۳۸؛

۱. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۹۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

چنانچه قبلاً بیان کردیم؛ در مقدمه موصله در سه مقام بحث می کنیم.

المقام الأول:أدله القول بوجوب المقدمه الموصله.

المقام الثانی: تحلیل ما ردّ به وجوب المقدمه الموصله.

المقام الثالث: ثمرات القول بوجوب المقدمه الموصله.

بر مقدمه ی موصله اشکالات زیادی شده است؛ که ما از میان آنها فقط شش اشکال را بررسی می کنیم، سایر اشکالات را خودتان مطالعه نمایید.

الأشکال الأول: انقلاب الواجب النفسی واجباً غیریاً؛ چون مقدمه ی موصله در نظر آنها یعنی واجب نفسی، کلمه ی موصله،جانشین واجب نفسی است، یعنی چه بگویید: موصله،چه بگویید: واجب نفسی، این دوتعبیر هیچ فرقی با همدیگر ندارند.

الإشکال الثانی: عدم سقوط واجب الغیری بمحض الإتیان؛ یعنی اگر ما قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم؛ لازم می آید که با آوردن مقدمه،وجوب مقدمی ساقط نشود، بلکه باید منتظر ذی المقدمه باشیم.

ص: ۱۲۹

الإشکال الثالث: الترتب لیس أثر تمام المقدمات فضلاً عن إحداها. «ایصال» اثر مقدمه نیست بلکه اثر مقدمه است با اراده؛ و

اگر مقدمه ی موصله واجب باشد؛یعنی مقدمه با اراده واجب است؛و این امکان پذیر نیست، چون امر بر اراده تعلق نمی گیرد؛ زیرا خارج از اختیار است.

الإشکال الرابع: استلزامه الدور، ویقرر بوجهین:

الوجه الأول:إن وجود ذی المقدمه یتوقف علی وجود المقدمه، ولو قلنا بقیدیه الإیصال، لتوقف وجودها علی وجود ذیها.

وجه اول این است که ذی المقدمه موقوف است بر مقدمه، از طرف دیگر مقدمه ی موصله، یعنی مقدمه به قید ایصال هم موقوف است بر ذی المقدمه. چرا؟ چون هنگامی این «مقدمه» موصله می شود که انسان ذی المقدمه را بیاورد،یعنی مادامی که ذی المقدمه را نیاورد؛ این «مقدمه» موصوف به موصله نمی شود، پس از یک طرف ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است؛ از طرف دیگر هم «مرکب» یعنی المقدمه الموصله، این موصله بودن متوقف بر ذی المقدمه است؛به این معنا که انسان تاذی المقدمه را نیاورد؛ این «مقدمه» رنگ موصله بودن را به خود نمی گیرد.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال چهارم:

امام(ره) می فرماید: موقوف و موقوف علیه متغایر است، به این معنا که ذات ذی المقدمه « أعنی کون علی السطح» موقوف بر وجود مقدمه است، به تعبیر بهتر! وجود ذی المقدمه موقوف است بر وجود مقدمه، اما وجود مقدمه موقوف بر وجود ذی المقدمه نیست، بلکه صفت مقدمه، یعنی موصله بودن، موقوف بر ذی المقدمه است، پس موقوف با «موقوف علیه» فرق کردند.

خلاصه: «وجود ذیها یتوقف علی وجودها، ولکن وجودها لا یتوقف علی وجود ذیها، بل صفتها موقوف علی وجود ذیها» . پس «کون علی السطح» متوقف بر نردبان است، اما وجود نردبان متوقف بر «کون علی السطح» نیست؛ بله! اگر نردبان بخواهد رنگ موصله بودن را به خود بگیرد،باید ذی المقدمه را به دنبالش بیاورد، یعنی مادامی که پشت بام نرفته، رنگ موصله بودن را به خود نخواهد گرفت، «فأین الدور؟!» بنابراین؛ دور لازم نمی آید، چون در دور باید وحدت موقوف و موقوف علیه باشد، هیچ مانعی ندارد که ذات یک شیء (یعنی ذی المقدمه) بر ذات شیء دیگر (یعنی مقدمه) موقوف باشد، از این طرف هم وصف این شیء موقوف بر و جود آن باشد، اگر واقعاً در هر دو توقف وجودی بود،یعنی وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه بود ، وجود مقدمه هم متوقف بر وجود ذی المقدمه، این دور بود، ولی این گونه نیست، بلکه وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است،اما وجود مقدمه متوقف بر وجود ذی المقدمه نیست،بلکه صفت مقدمه متوقف بر وجود ذی المقدمه می باشد.

الوجه الثانی: «ربما یقرر الـدور بوجه آخر»؛ مرحوم نائینی دور را به گونه دیگر تقریر کرده است و می فرمایـد: اولاً؛ بایـد توجه داشت که کلمه ی «موصـله» جانشـین و نماینده ی واجب نفسـی است، یعنی هردو به یک معنا می باشـند. ثانیاً: شکی نیست بر اینکه وجوب مقدمه ناشی از وجوب ذی المقدمه است، یعنی وجوب مقدمه معلول وجوب ذی المقدمه است.[۱]

به عبارت دیگر: «وجوب المقـدمه الموصـله» فرع وجوب ذی المقـدمه است، آنگاه می فرمایـد: شـما که می گوییـد: «المقـدمه الموصـله»، معنـای «المقـدمه الموصـله» چیست؟ معنـایش عبارت است از: «المقـدمه التی یحمل الواجب النفسـی»،یعنی،کلمه ی «الموصـله» عباره اخرای ذی المقـدمه است. بنابراین؛ «کل» یعنی «المقدمه الموصـله» موقوف است بر وجوب ذی المقدمه، خود مقدمه هم یک وجوبی دارد که روی کل(المقدمه الموصله) رفته است، «مسلماً» وجوب جزء مقدمه از وجوب کل مقدمه ناشی می شود و آب می خورد- «جزء مقدمه» الموصـله است- پس وجوب جزء مقدمه که الموصـله است، از وجوب کل ناشـی می شود و آب می خورد؛ به این معنا که وقتی « کل» واجب بشود،قطعاً جزئش هم واجب می شود؛ فلذا این دور است.

به عبارت بهتر: «کل» مرکب است از دو جزء

الف) المقدمه

ب) الموصله

وجوب این «کـل» از ذی المقـدمه سرچشـمه می گیرد؛یعنی «المقـدمه الموصـله» خودش کـل است، بنابراین؛ «کل» هم خودش مقدمه است و هم ذی المقدمه. پس خود «کل» می شود ذی المقدمه؛ جزئش می شود مقدمه ؛ یعنی «الموصـله» که جزء مقدمه است، وجوبش از وجوب کل مقدمه ناشی می شود؛ وقتی کل مقدمه واجب شد؛ قهراً موصله که جزء آن است، واجب خواهد شـد. پس «موصـله» که جزء مقـدمه است، وجوبش ناشـی می شود از وجوب کـل مقـدمه، وحـال آنکه وجوب کل مقـدمه هم ناشی می شود از وجوب ذی المقدمه که عبارت اخرای الموصله است؛

به عبارت بهتر: دوری که مرحوم نائینی تقریر کرده است، آنوقت روشن می شود که ما توجه داشته باشیم که کلمه ی «الموصله» جانشین، نماینده و عبارت اخرای ذی المقدمه است؛ پس «مقدمه» کل است؛ یعنی «المقدمه بقید الموصله»؛ این دوتا وجوبش فرع وجوب ذی المقدمه است؛به این معنا که «کل» یعنی «المقدمه الموصله» هم خودش هم مقدمه است و هم ذی المقدمه.یعنی «کل» ذی المقدمه است؛ «جزء» مقدمه می باشد. «الموصله» که جزء است، وجوبش ناشی از وجوب کل مقدمه است.، پس این موصله (که واجب نفسی بود) وجوبش را از وجوب کل مقدمه گرفت، وحال آنکه وجوب کل مقدمه هم ناشی از وجوب ذی المقدمه است. اگر این نکته را توجه کنیم که کلمه ی «الموصله» عبارت اخرای واجب نفسی ذی المقدمه است،مسئله ی دور کاملاً روشن می شود.«وجوب الکل نابع عن وجوب ذی المقدمه»، آنگاه خود این کل هم مقدمه است و هم ذی المقدمه. یعنی «کل» ذی المقدمه است، جزئش مقدمه می باشد، یک جزئش ذات مقدمه است، یک جزئش هم موصله است، پس «موصله» وجوبش از وجوب کل مقدمه سرچشمه می گیرد.بنابراین؛ «موصله» وقتی که در اینجا بود، معطی شد؛ ولی هنگامی که جزء مقدمه قرار گرفت، قابض وآخذ شد نه معطی. پس از این طرف معطی است، «موقوف علیه» واقع شده است، و در عین حالی که خودش موقوف علیه است، در اینجا موقوف است. چون وجوب عنوان موصله، فرع وجوب کل مقدمه است.

جواب از اشکال محقق نائینی: بر فرض اینکه ما اشکال مرحوم نائینی راقبول کنیم؛ لازمه ی اشکال ایشان اجتماع وجوبین است در شیء واحد، نه دور؛ یعنی دور لازم نمی آید.چرا؟چون ایشان فرمود که کل (یعنی المقدمه بقید الإیصال) وجوبش نوکر وجوب ذی المقدمه است،سپس گفت خود ذی المقدمه در اینجا جزء مقدمه است، یعنی جزء کل است که « المقدمه الموصله» باشد،کلمه ی «موصله» جانشین واجب نفسی است، پس این «واجب نفسی» در مرحله ی قبل، علت وجوب کل بود، وحال آنکه در مرحله ی بعد علت نشد بلکه معلول وجوب الکل شد،پس «یلزم ای أن یکون شیء واحد علتاً و معلولاً.

ص: ۱۳۲

ما در جواب ایشان می گوییم که در اینجا دو شیء است،« وجوب نفسی« علت وجوب کل است، ذی المقدمه سبب وجوب کل است،یعنی سبب وجوب «المقدمه الموصله» است، آنگاه؛ به اعتبار اینکه این «ذی المقدمه» در مقدمه مأخوذ است، لازم می آید که این «موصله» حامل دوتا وجوب باشد

الف) وجوب نفسی

ب) وجوب غیری یعنی به اعتبار اینکه الآن جزء مقدمه است، حامل وجوب غیری می باشد. فلذا این دور نیست، بلکه «یلزم أن یکون شیئ واحد حاملاً ـ لوجوبین»، به اعتبار اینکه واجب نفسی است، «یوصف بالوجوب النفسی»؛ به اعتبار اینکه همین جزء مقدمه است، «یوصف بالوجوب الغیری»؛ اشکالش اجتماع وجوبین فی شیء واحد است، نه دور ، در یک مرحله واجب نفسی، در مرحله ی بعد واجب غیری. چرا؟ چون جزء کل است که المقدمه الموصله باشد. این دور نیست، چون دور مغالطه می کرد و می گفت: سابقاً ذی المقدمه خودش علت وجوب مقدمه بود ، پس وجوب ذی المقدمه معلول است، بعداً می گفت همین معلول افاضه ی وجوب می کند بر هر یک از این دو جزء، یعنی هم افاضه ی وجوب بر ذات المقدمه می کند و هم بر الموصله.

ما در جوابش گفتیم این علت بود برای کل،دو مرتبه این «کل» بر خود آن چیزی که مفیض بود، یک وجوب دیگری را افاضه کرد«فصارت الموصله واجبتاً بوجبین، تارتاً بالوجوب النفسی و تارتاً بالوجوب الغیری»، اشکالش اجتماع مثلین است نه دور؛ (این اولاً)

ثانیاً: تمام اشتباهات ناشی از این است که معنای موصله درست تجزیه و تحلیل نشده است، معنای موصله این نیست که در مقدمه، ذی المقدمه خوابیده باشد، بلکه معنای موصله این است که مقدمه در خط و در طریق ذی المقدمه باشد.

ص: ۱۳۳

خلاصه: اشکال چهارم دور بود، دور هم دو رقم تقریر شد، تقریر اول این بود که ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است و حال آنکه مقدمه ی موصله هم متوقف است بر ذی المقدمه، یعنی تا ذی المقدمه نیاید، عنوان موصله انتزاع نمی شود.

حضرت امام(ره) جواب داد و فرمود که ذات ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است، اما ذات مقدمه موقوف بر ذات ذی المقدمه نیست، بلکه وصف مقدمه موقوف است بر ذات ذی المقدمه. اشکال دور به تقریر نائینی، این بود که می گفت: وجوب مقدمه ی موصله، این وجوب که روی کل رفته است (که المقدمه الموصله باشد)، مولود وجوب ذی المقدمه است، یعنی «ذی المقدمه» علت وجوب این کل است، از این طرف هم این کل یک چتر است که زیرش دو چیز خوابیده است

الف) ذات مقدمه

ب) الموصله، لازم می آید که «موصله» واجب غیری بشود،یعنی وجوبش را اخذ کند از وجوب کل،« کل» هم وجوبش را از ذی المقدمه اخذ کرده است،

ما در جواب گفتیم: دور نیست، بلکه از قبیل اجتماع وجوبین است در شیء واحد، یعنی لازم می آید که «شیء» در یک مرحله واجب نفسی بشود، در مرحله ی دیگر واجب غیری. (این اولاً)؛ ثانیاً؛ معنای موصله این نیست که ذی المقدمه در کنار مقدمه خوابیده باشد، تا بشوند جفت همدیگر؛بلکه معنای مقدمه ی موصله این است که مقدمه در طریق و در خط ذی المقدمه قرار بگیرد « المقدمه الموصله، هی التی تکون فی طریق ذی المقدمه.

الإشکال الخامس: التسلسل؛ لوکان الوضوء الموصل إ لی الصلاه مقدمه، أو السیر الموصل إلی الحج مقدمه فذات الوضوء والسیر یکون مقدمه للوضوء الموصل، وأن اعتبر الإیصال فیه أیضاً یلزم التسلسل؛ ولا محیص من أن یتنهی الأمر إلی ما یکون الذات مقدمه، فإ ذا کان الأمر کذلک فلتکن الذات من الأول الأمر مقدمه لذیها من دون اعتبار قید التوصل.[۲]

ص: ۱۳۴

توضیح کلام مرحوم نائینی: ایشان می فرماید که قول به مقدمه ی موصله موجب تسلسل است؛ به عبارت دیگر: ما در اینجا دو چیز داریم

الف) ذات المقدمه

ب) موصله؛ آیا ذات مقدمه واجب است، یا مقدمه ی موصله«المقدمه بقید الإیصال» واجب است؟ مقدمه ی موصله واجب است، مثلاً؛ «وضو» واجب نیست، بلکه «الوضوء الموصل إلی الصلاه» واجب است، »سیر» واجب نیست، بلکه «السیر الموصل إلی الحج» واجب است، نه سیر تنها؛

ما از ایشان سئوال می کنیم؛آیا این مقدمه ی موصله(الوضوء الموصل؛ و السیر الموصل) که واجب است؛ خود این مقدمه ی موصله (که کل است) در داخل خودش مقدمه و ذی المقدمه دارد یا ندارد،یعنی «الوضوء» مقدمه بود، «الموصل» هم مقدمه بود، در عین حالی که جفت اینها مقدمه ی صلات است، آیا خود این جفت هم در داخلش مقدمه و ذی المقدمه را دارد یا ندارد؟

به عبارت دیگر: چون از دو فرد، دو چیز تشکیل می یابد،آیا این کل(مقدمه ی موصله) که خودش مقدمه است، خودش هم مقدمه و ذی المقدمه دارد یا ندارد؟ دارد؛ یعنی «ذات الوضوء» مقدمه ی «المقدمه الموصله» است، «ذات السیر» مقدمه ی «السیر الموصل» است. پس اگر بخواهد «ذات الوضوء» مقدمه باشد –چون بنا شد که ذات مقدمه واجب نباشد، بلکه مقدمه ی موصله واجب باشد- باید بین این «وضو» و بین موصله یک موصله در وسط باشد. چرا؟ چون شما گفتید که مقدمه ی موصله واجب است، یعنی جفت اینها ما را به نماز و حج می رساند، و در عین حال خود اینها هم در داخل خود مقدمه و ذی المقدمه دار د،یعنی «مرکب» اجزائش مقدمه است، پس خود وضو «بنفسه» نمی تواند مقدمه کل باشد، بلکه باید در کنارش یک موصله باشد، تا بگوییم: «الوضوء الموصل مقدمه للوضوء الموصل»، دو مرتبه نقل کلام می کنیم به همان وضوی که یکدانه موصل بر آن چسباندیم، و می گوییم او هم کل است، «کل» هم مرکب از اجزاء است اجزاء هم مقدمه است، پس خود این وضوی الموصل هم که مقدمه کل است، باید در کنارش یک موصل باشد، مسئله به همین منوال امتداد پیدا می کند و درنیتجه سر از تسلسل بیرون می آورد.پس باید به جای برسید که در آنجا :شیء» مقدمه باشد، نه شیء موصل؛ اگر قرار است که بعد از طی ده مرحله به آنجا برسید، از همان اول به آنجا برسید، یعنی از همان اول بگویید: «مقدمه» واجب است.چون اگر کلمه ی«موصله» را به آن اضافه کنید،در هر مرحله باید یکدانه موصله در کنارش بگذارید، آنوقت تسلسل لازم می آید، تسلسل هم صحیح نیست، پس قهراً در یک جایی باید متوقف کنید و بگویید: «ذات شیء» مقدمه است، اگر در واقع ذات« شیء» مقدمه است، پس از همان اول بگویید که «ذات الشیء» مقدمه است، تا گرفتار تسلسل هم نشده باشیم.

جواب حضرت امام(ره) از اشکال تسلسل: حضرت امام در مقام جواب می فرماید: ما گفتیم مقدمه ی موصله الی ذی المقدمه واجب است، یعنی ما در «مقدمه ی ذی المقدمه» گفتیم باید موصله باشد،اما در «مقدمه ی خود مقدمه» موصله بودن را شرط نکردیم.

به عبارت دیگر: صاحب فصول که گفته است مقدمه ی موصله واجب است، آن مقدمه ی موصله را گفته است که انسان را به ذی المقدمه برساند، ولی در خود مقدمه نگفته است که اگر مقدمه مرکب شد، جزء اولش هم باید موصل به کل باشد، پس اگر ایشان(صاحب فصول) فرموده است که مقدمه ی موصله واجب است، مقصودش «المقدمه الموصله إلی ذی المقدمه» است، نه «المقدمه الموصله إلی المقدمه»؛

یلاحظ علیه: این جواب حضرت امام(ره) کافی نیست، چون تخصیص در قاعده ی عقلیه است، اگر عقل می گوید: مقدمه ی موصله واجب است، پس فرق نمی کند که این « مقدمه» مقدمه ی ذی المقدمه باشد، یا «مقدمه» مقدمه ی خود مقدمه باشد؛ چون تخصیص در قاعده ی عقلیه جایز نیست،یعنی احکام عقلیه قابل تخصیص نیست ،بنابراین؛ اگر برهان صاحب فصول درست است باشد،هیچ فرقی بین مقدمه ی ذی المقدمه و بین مقدمه ی مقدمه نیست، یعنی هردو باید موصله باشد،پس طبق این بیان اشکال تسلسل به قوت خودش باقی می ماند، یعنی همانطور که کل ما را به ذی المقدمه باید برساند، درخود این کل هم که جزء اولش مقدمه ی کل مقدمه است، آنهم باید موصله باشد.در نتیجه جواب حضرت امام(ره) کافی نیست.

جواب آیه الله سبحانی: ما گفتیم که آقایان موصله را خوب معنا نکرده اند، معنای موصله این نیست که یک چیزی در کنار و بغل مقدمه باشد، یک عنوان وجودی بغل موصله باشد، این معنای موصله نیست، حتی «عنوان موصله» منتزع از ذی المقدمه هم نیست. یعنی نه خودش امر وجودی است و نه منتزع از امر وجودی است (که ذی المقدمه باشد)، بلکه عنوان موصله عنوان مشیر است به سوی خارج. المقدمه فی الخارج علی قسمین:

الف) یک مقدمه داریم که در طریق و مسیر ذی المقدمه نیست

ب) یک مقدمه ی هم داریم که در طریق و مسیر ذی المقدمه است.

یعنی به آن منتهی می شود، «فالموصله لیست شیئاً وجودیاً منضماً إلی المقدمه و لا شیئاً منتزعاً من امر وجودی» که از ذی المقدمه انتزاع کنیم، بلکه عنوان ایصال، عنوان مشیر است، ما در خارج دو نوع مقدمه داریم. جناب فصول می گوید: آن دخولی (دخول در ارض مغصوبه) واجب است که منتهی به انقاذ غریق بشود، اما آن دخولی که منتهی به انقاذ غریق نشود، واجب نیست. تمام اشکالات تسلسل ناشی از عدم تدبر در عنوان موصله است.

۱. اجود التقریرات؛ ج ۱؛ ص۲۳۸؛

۱. فوائد الأصول، ج ۱، ص ۲۹۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً بیان شد، ما در مقدمه ی موصله در سه مقام بحث می کنیم،

۱) ادله ی قول به موصله؛

۲) اشکالات قول به وجوب مقدمه ی موصله؛

۳) ثمرات قول به وجوب مقدمه ی موصله. بحث ما فعلاً در مقام دوم است که اشکالات قول به وجوب مقدمه ی موصل باشد، تا کنون پنج اشکال را خواندیم؛ الآن وارد اشکال ششم می شویم؛ البته قبل از آنکه اشکال ششم را مطرح نماییم، خلاصه ی اشکلات گذشته را فهرست وار بیان می کنیم؛ آنگاه وارد اشکال ششمی می شویم.

خلاصه ی اشکالات پنج گانه: اشکال اول این بود که اگر قائل به مقدمه ی موصله بشویم، «یلزم انقلاب الواجب النفسی واجباً غیریاً»؛ چون مقدمه ی موصله را چنین معنا می کنند، یعنی مقدمه ی که ذی المقدمه هم در بغل و کنارش هست. ما از این اشکال جواب دادیم. اشکال دوم این بود که اگر ما قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم، باید «وجوب مقدمه» به مجرد اتیان ساقط نشود مگر اینکه ذی المقدمه به آن ضمیمه بشود،یعنی تا ذی المقدمه را اتیان نکنیم؛ باید وجوب مقدمه به مجرد اتیانش ساقط نشود؛ وحال آنکه همه اتفاق دارند که به مجرد اتیان مقدمه، وجوب غیریش ساقط می شود. ما در مقام جواب از این اشکال، گفتیم که مقام ثبوت و اثبات فرق می کند، ثبوتاً ساقط است، اما اثباتاً باید منتظر آینده باشیم. اشکال سوم این بود که در «مقدمه ی موصله»، ایصال از آثار مقدمه نیست، بلکه باید بر این مقدمه یک چیزی هم ضمیمه بشود، بنام اراده ی انسان، وحال آنکه اراده ی انسان اختیاری نیست فلذا تحت امر قرار نمی گیرد، یعنی مولا نمی تواند به مقدمه ی موصله (که یکی از اجزائش اراده است) امر کند. ما در جواب گفتیم: اولاً؛ اراده خارج از اختیار نیست، و هکذا...؛ اشکال چهارم، اشکال دور بود

و می فرمود: ذی المقدمه متوقف بر مقدمه است،اگر مقدمه هم بخواهد موصله باشد، باید متوقف بر ذی المقدمه بشود، این دور است. حضرت امام(ره) جواب داد و فرمود: ذات ذی المقدمه موقوف بر وجود مقدمه است،اما ذات مقدمه موقوف بر ذی المقدمه نیست، بلکه صفت مقدمه موقوف بر ذات ذی المقدمه. مرحوم نائینی اشکال دور را به گونه ی دیگر تقریر کرد و فرمود: در مقدمه ی موصله، وجوب کل از وجوب ذی المقدمه ناشی می شود، یعنی وجوب مقدمه متفرع بر وجوب ذی المقدمه است، و حال آنکه عکسش هم است، یعنی وجوب ذی المقدمه موقوف است بر وجوب مقدمه. چرا؟ چون «المقدمه الموصله» خودش مرکب است؛ وقتی مرکب شد؛ خود موصله هم جزء المقدمه است ووجوب جزء هم از کل است، وحال آنکه وجوب الکل هم از خود ذی المقدمه بود. ما جواب این را دادیم.

ص: ۱۳۷

اشکال پنجم؛ اشکال تسلسل بود که همراه با جوابش بیان کردیم.

الإشکال السادس: (ما أفاده المحقق النائینی، من أن الملاک لوکان مطلق التوقف، فهو موجود فی الموصله وغیرها، ولو کان الملاک خصوص ما یستحیل انفکاکه عن الواجب فی الخارج، فلا بدّ أن یختص الوجوب بالمقدمه السببیه)[۱]

اشکال ششم، آخرین اشکالی است که ما مطرح می کنیم، این است که مراد شما از ایصال چیست؟ اگر مراد شما از «موصله» علت تامه است به گونه ی که بین مقدمه و ذی المقدمه فاصله نباشد، اگر این مراد باشد، این مخصوص یک مقدمه است، بنام: مقدمه ی تولیدیه. به عبارت دیگر: ما دو نوع مقدمه داریم

الف):مقدمه ی تولیدیه

ب) مقدمه ی إعدادیه؛ مقدمه ی تولیدیه به آن مقدمه می گویند که بین مقدمه و بین ذی المقدمه هیچ فاصله ی نیست،«کالإلقاء فی النار»؛ یعنی «القاء» مقدمه ی احراق است، انداختن در آتش مقدمه ی احراق است،به این معنا که فوراً و بلا فاصله پشت سرش احراق حاصل می شود، به این می گویند: مقدمه ی تولیدیه.

اما مقدمات اعدادیه را شامل نمی شود، مانند:شرط، معد، حتی سبب، خود این سبب هم علت تامه نیست، پس لازم می آید مقدمه ی موصله یک قسمش واجب بشود که مقدمه تولیدیه است. اما اگر مراد شما از مقدمه ی موصله اعم است،یعنی مطلق« ما یتوقف علیها» است.پس در این فرض فرقی بین مقدمه ی تولیدیه و بین مقدمه ی اعدادیه نخواهد بود، به این معنا که هم مقدمه ی تولیدیه «ما یتوقف» است و هم مقدمه ی إعدادیه. مقدمه ی إعدادیه این است که بین مقدمه و بین ذیها اراده ی انسان متوسط است، مانند: شرط، معد و سبب.

یلاحظ علیه: مراد ما از مقدمه ی موصله، نه معنای اول است که العلل التولیدیه باشد، و نه اعم است که مطلق ما یتوقف علیها باشد،تا شامل معد، شرط و سبب هم بشود، بلکه مراد ما از مقدمه ی موصله «ما یقع فی طریق ذیها و ینتهی إلیها» است؛ این هم معد را می گیرد، هم شرط را و هم سبب را. و هم علل تولیدیه را، اما مشروط بر اینکه منتهی به ذی المقدمه بشود، مثلاً؛ کسی که الآن نردبان را نصب کرده؛ این هم می تواند موصله باشد وهم غیر موصله. اگر سر انجام سر از «کون علی السطح» در

آورد، موصـله است هرچند که الآن موصله نیست، ولی در طریق موصله است، اما اگر سر از «کون علی السطح» در نیاورد، می شود غیر موصـله. پس مـا نه معنـای اول را قائلیم که منحصـر به علل تولیـدیه است، و نه معنای دوم را که دایره اش وسـیع بود، بلکه معنـای سومی را می گوییم، یعنی آنکه منتهی به ذی المقـدمه بشود.کسـی که وارد بـاغ و زمین غصبی می شود ، اگر این منتهی به انقاذ غریق شد، این موصله است. اما اگر منتهی نشد، موصله نیست. «تم الکلام فی المقام الثانی»

ص: ۱۳۸

المقام الثالث: ما هو ثمره القول بوجوب المقدمه الموصله. مرحوم آخوند، مقام سوم را تحت عنوان«بقی شیء» ذکر می کند.[۲]

چه ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شویم و چه قائل به وجوب مقدمه ی موصله، چه ثمره ی بر این بحث مترتب است و ثمره اش در کجا ظاهر می شود؟ تظهر الثمره فی الموضعین؛ در دوموضع ثمره ظاهر می شود.

الموضع الأول: فی ما إذا کانت المقدمه محرمه. مثال: انسانی در حوض یا استخر در حال غرق شدن است، من هم متوجه این صحنه هستم، ولی راه این حوض واستخر منحصر است به زمین غصبی. آیا من می توانم وارد زمین غصبی بشوم یا نه، حرمت این زمین باقی است یانیست؟ اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم، حرمت زمین از بین می رود، یعنی این زمین دیگر حرام نیست، راه رفتن در آن حرام نیست، چه من غریق رانجات بدهم یا نجات ندهم، چرا؟ چون مطلق مقدمه واجب است، به عبارت دیگر: یک شیء نمی شود هم واجب باشد و هم حرام.اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله بشویم، یا قائل به مقدمه ی به قصد توصل شویم،فقط در یک صورت دخول حلال است، یعنی از نظر شیخ انصاری در صورتی این دخول حلال است که من قاصد نجات غریق باشم؛ خواه موفق به نجات بشوم یا نشوم، موفقیت و عدم موفقیت یک مسئله ی دیگری است. اما از نظر صاحب فصول، آن اجتیاز و راه رفتن حلال است که منتهی به نجات غریق بشود،اما اگر منتهی نشود،دخول در زمین غصبی بر حرمت خود باقی است هر چند من قاصد نجات هم باشم ولی موفق به نجات نشوم. خلاصه؛ اگر ما قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم، دخول در این باغ حلال است، چه من قصد انقاذ غریق داشته باشم و چه قصد انقاذ غریق نداشته باشم، اما به عقیده ی شیخ و فصول در یک صورت حلال است، به عقیده ی شیخ در صورتی حلال است که قصد انقاذ داشته باشیم، چه موفق به انقاذ بشوم یا موفق به انقاذ نشوم، همین که قصد انقاذ را داشتم؛ کافی است که دخول برای من حلال بشود،اما به عقیده ی صاحب فصول، درصورتی دخول حلال است که منتهی به انقاذ غریق بشود،یعنی قصد و عدم مدخلیت ندارد.

ص: ۱۳۹

الموضع الثانی: بطلان العباده عند مزاحمتها للواجب الأهم، علی القول بوجوب مطلق المقدمه، و صحتها علی القول بوجوب المقدمه الموصله. ثمره ی دوم این است که یک واجب مبتلا به واجب اهم بشود.

مثال: اگر من وارد مسجد بشوم که نماز بخوانم، وقت نماز هم وسیع است، دیدم که مسجد نجس شده است؛ نماز واجب موسع است، إزاله ی نجاست واجب مضیق است، اولی (نماز) را می گویند: مهم، چون وقتش وسیع است، دومی(ازاله ی) را می گویند: أهم، چرا؟ چون وقتش مضیق است. اگر من اعتناء نکردم و شروع کردم به نماز خواندن؛ بنا بر قول مشهور نماز من باطل است، اما بنا بر قول صاحب فصول، نمازم صحیح است. چرا؟ اگر قائل به قول مشهور شدیم؛ با چهار اصل این

نماز باطل است، امر به «ازاله» امر به مقدمه نیز است؛ «ترک الصلاه» مقدمه ی ازاله است، اگر چیزی ترکش واجب شد؛ فعلش حرام می شود؛ چرا؟ چون امر به شیء مقتضی نهی از ضد است، و اگر صلات «منهی عنه» شد؛ نهی در عبادت موجب فساد است؛ پس چهار اصل سبب می شود که بگوییم این نماز باطل است:

۱) ترک الصلاه مقدمه للإزاله؛

۲) ترک الصلاه واجب لکونها مقدمه؛

۳) امر به شیء (امر به ترک صلات)؛ مقتضی نهی از ضد است که همان صلات باشد؛اینکه می گوید:« نماز» نخوان؛ معنایش این است که اگر نماز بخوانی ، نمازت باطل است و نهی در عبادات هم موجب فساد است.

۴) نهی وحرمت در عبادات مقتضی فساد است، با این چهار اصل، نمازمن باطل است.

(فتظهر الثمره فی بطلان الصلاه علی القول المشهور، وصحتها علی قول الفصول؛ اما بطلان الصلاه علی القول المشهور فترتب علیه امور اربعه).

ص: ۱۴۰

الف) ترک الضد مقدمه لفعل الضد الآخر، اعنی الإزاله؛

ب) مقدمه الواجب واجب، فترک الصلاه واجب.

ج) الأمر بالشیء(یعنی امر به ترک صلات) نهی عن ضده العام؛أعنی اترک الصلاه؛ یعنی نماز برای تان حرام است، اگر چیزی واجب شد؛ضدش حرام می شود، اگر «ترک الصلاه» واجب شد؛پس خود صلات حرام می شود.

د) نهی در عبادات موجب فساد است، این در صورتی که قائل به قول مشهور بشویم و بگوییم: مطلق مقدمه واجب است؛ آنگاه این نماز به چهار اصل باطل است.

اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم و گفتیم مقدمه ی موصله واجب است،این نماز من صحیح است. چرا؟ چون از میان آن چهار مقدمه و اصل، اولی را خدشه می کند ومی گوید: ترک الصلات نسبت به ازاله هم مقدمه است و هم مقدمه نیست.چطور؟ اگر نسبت به ازاله صارف داشته باشد، مقدمه نیست.اما اگر صارف نداشته باشد؛ مقدمه است؛ و من صارف دارم، چرا صارف دارم؟ به قرینه ی اینکه نماز خواندم،اما سراغ ازاله نرفتم، پس «ترک الصلاه» در اینجا مقدمه نیست؛« ترک الصلاه» در صورتی مقدمه است که ما را به ازاله برساند؛ و این در جای است که نیت صارفه دارم، چطور؟ به دلیل اینکه ازاله نکرد، پس ترک الصلاه بر من مقدمه نیست؛ قهراً خودش واجب نیست؛ ضدش هم حرام نیست؛ نمازم هم صحیح است، می گوید: «ترک الصلاه» برای من مقدمه نیست؛ بله! اگر نیت ازاله داشته باشم، مقدمه است، آنوقت دیگر نماز نمی خوانم؛ اما اگر دیدید که نماز می خوانم، معلوم می شود این به قصد ازاله نیست، موصله نیست، و اگر هم ترک کنم، می خواهم برای تفریح بیرون بروم و در فکر ازاله نیستم. پس «ترک الصلاه» مقدمه نیست؛ چرا؟ لأن ترک الصلاه لیس موصلاً إلی الإزاله، مقدمه که نشد؛سه اصل دیگر هم باطل می شود، سه اصل کدام است؟ می گفت: مقدمه ی واجب، واجب است یا نیست؟ اینجا مقدمه نیست. نهی در عبادات مقتضی فساد است یا نه؟ همه ی اینها باطل می شود؛ پس اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه شدیم؛ ثمره اش این است که نماز من باطل است «ترک الصلاه مقدمه لفعل الإزاله؛مطلقاً؛ مقدمه الواجب واجب، و إذا کان الشیء واجباً فنقیضه و ضده حرام و الحرمه دلیل الفساد».اما صاحب فصول در همان مقدمه اول کمیتش لنگ می شود؛ چرا؟ چون «ترک الصلاه هنا لیست مقدمه للإزاله»، چرا نیست؟ چون صارف دارد و در فکر ازاله نیست.

(ثم إن الشیخ الأنصاری؛ استشکل علی الثمره الثانیه بقوله: أن فعل الضد و إن لم یکن نقیضاً؛ لترک الواجب؛ مقدمه بناء علی المقدمه الموصله إلّا أنّه لازم لما هو من افراد النقیض؛ الخ...)[۳]

(ثم إن صاحب الکفایه ردّ اشکال الشیخ بقوله: قلت: وانت خبیر بما بینهما من الفرق، الخ ...)[۴] .

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۳۹؛

۱. کفایه الأصول، ص۱۹۳؛

۱. کفایه الأصول، ج۱، ص۱۹۲، سطر۱۰؛

۲. کفایه الأصول، ج۱، ص۱۹۳، سطر۸؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما راجع به ثمرات مقدمه ی موصله است؛ گفتیم: اگر قائل به وجوب مطلق مقدمه بشویم (که قول مشهور است) .چه ثمره ی دارد؛ یا اگرقائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم و گفتیم: مقدمه ی موصله واجب است، چه ثمره ی دارد، ثمرات را بیان کردیم و گفتیم دو ثمره بر این مترتب است:

۱) ثمره ی اول در مقدمه ی محرمه است، بنابر اینکه مطلق مقدمه واجب است، دخول در زمین غصبی حلال است؛چه منتهی به انقاذ غریق بشود یا منتهی به انقاذ غریق نشود؛ ولی بنابر مقدمه ی موصله، در صورتی حلال است که واقعاً منتهی به انقاذ غریق بشود؛ اما اگر در وسط واثناء کار منصرف بشود، یا از همان اول قاصد انقاذ نباشد؛دخول بر زمین غصبی بر حرمتش باقی می ماند.

۲) ثمره ی دوم مال نماز است، اگر انسانی وارد مسجد شد؛ دید که مسجد نجس شده است، چون ازاله واجب مضیق است فلذا اهم است؛ ونماز هم واجب موسع است، پس مهم است؛ وظیفه این آدم ازاله است؛ در اینجا اثر این است که «ترک الصلاه مقدمه للإزاله»، پس ترک الصلاه واجب است، وقتی «ترک الصلاه» واجب شد؛ قانون کلی است که:« إذا وجب الشیء حرم ضدّه»؛ مراد از ضد نقیض است، ضد عام همان نقیض است ؛ «إذا وجب الشیء، أعنی إذا وجب ترک الصلاه حرم نقیضه؛أعنی الصلاه»،پس «ترک الصلاه» از این جهت واجب است که مقدمه ی ازاله است.«وإذا وجب الشیء حرم ضده»، مراد از ضد در اینجا نقیض است، ضد عام همان نقیض است، نقیض در اینجا خود صلات است. امر به شیء، یعنی امر به ترک الصلاه، مراد از امر در اینجا همان ترک الصلاه است؛ امر به شیء یعنی امر به ترک الصلاه.

ص: ۱۴۲

بنابراین؛ اگر گفتیم؛ مطلق مقدمه واجب است؛ مطلق صلات حرام است،پس این نماز باطل است، خواه منتهی به انقاذ غریق

بشود یا نشود. « ترک الصـلاه» واجب است. «فعل الصـلاه» حرام است. اما اگر گفتیم: «ترک الصلوه» واجب نیست، بلکه «ترک الصـلاه الموصـل» واجب است، «ترک» دراینجـا موصـل نیست. چرا ؟ چـون این آدم نیت صـارفه دارد، یعنی نمی خواهـد ازاله کند، چون نیت صارفه دارد، ولذا «ترک الصلاه» واجب نیست، اگر «ترک» واجب نشد، پس فعل صلات هم حرام نیست.

پس «علی القول بوجوب مطلق المقـدمه» نمـاز باطـل است، امـا«علی القول بوجوب المقـدمه الموصـله» نمـاز صـحیح است.اگر «ترک الصلاه» واجب شد؛ضدش (که صلات است) حرام می شود، «علی القول المشهور» مطلقاً نماز باطل است؛اما «علی القول الفصول» ترک الصلاه در اینجا واجب نیست، چون اگر ترک کند، منتهی به ازاله نمی شود. چرا؟ چون صارف دارد.

ما در اینجا دو مطلب دیگر داریم که باید طرح کنیم:

۱) اشکال مرحوم شیخ انصاری بر ثمره ی دوم

۲) جواب آخوند از اشکاشیخ

اشـکال شـیخ بر ثمره ی دوم: ایشـان می فرمایـد که یـا بنا بر هر دو قول نماز صـحیح است یا بنا بر هر دو قول نماز باطل است، یعنی هیـچ فرقی بین این دو نظریه وجود ندارد، این حاصل و نتیجه ی اشـکال ایشان است، اما بیان و توضـیحش احتیاج به یک مقدمه ی کوتاه دارد، این مقدمه ی کوتاه در حاشیه ی ملاعبدالله در مبحث تناقض آمده است، مرحوم حاجی سبزواری هم در شرح منظومه در مبحث تنـاقض آن را بیـان کرده است،آن این است که منطقی ها در تعریف نقیض اختلاف کرده انـد «اختلفو فی تعریف النقیض»:

فقـال بعضـهم: «ان نقیض کـل شـی رفعه»؛ یعنی نقیض هر چیز رفعش است، متن تهـذیب هم همین را دارد، ملاعبـدالله فرموده: «نقیض کل شـیء رفعه»؛ مثلاً؛ «زید» نقیضـش لازید است، «لازید» نقیضش چیست ؟ لالا زید است، «نقیض کل شی رفعه». در مـا نحـن فیه،«ترک الصـلاه» واجب است؛ نقیض «ترک الصـلاه» رفـع ترک الصـلاه است، یعنی ترک الصـلاه که واجب است، نقیضش رفع ترک الصلاه است .

و قال بعضم: «أن نقیض کل شـیء، إما رفعه أو مرفوعه»؛ یعنی نقیض هر شـیء یا رفعش است یا مرفوعش، مثلاً؛ «زید» نقیضش «لازیـد» است، نقیض «لا زیـد» هم زیـد است، «زیـد» همان مرفوع است، نقیض «لا زیـد» لا لازیـد نیست، بلکه خود زید است؛ مرحوم حاجی در منظومه میٍ گوید: «نقیض شـیء رفع اومرفوع». بعضی ها می گویند: ما رفع را تعمیم می دهیم، یعنی هم مراد مـا از «رفـع» رفع است و هم مراد مـا از«رفع» مرفوع است. پس طبق این نظریه؛ نقیض «ترک الصـلاه» خود صـلات می شود، نه «نفی ترک الصلاه» و نه «رفع ترک الصلاه».

اما بنابر تعریف دوم که «نقیض کل شی رفعه او مرفوعه» است، نقیض ترک الصلاه که حرام است، نقیضش خود صلات است، یعنی هرچند مصداقاً این دو تا یکی هستند، چه بگوئیم ترک ترک الصـلاه، چه بگوئیم: صـلات؛ ولی مفهوماً فرق دارند،چون ترک ترک الصـلاه مفهوماً، غیر مفهوم صلات است. پس بنا بر مبنای اول، نقیض «ترک الصلاه» نفی ترک الصلاه است؛ اما بنا برتعریف دوم، نقیض «ترک الصلاه» خود صلات است .

حال که این مقدمه فهمیده شد؛ مرحوم شـیخ می فرماید: ثمره ا ی را که برای مقدمه ی موصـله گفته اند، درست نیست. چرا ؟ چون اگر مبنای شـما در نقیض همان مبنای اول است که: «نقیض کل شی رفعه، لا مرفوعه» یعنی نقیض هر چیزی رفعش است، نه مرفـوعش؛ اگر این را گفـتیم،پس نمـاز در هردو صـحیح است. چرا ٍ؟ چون «واجب» ترک الصـلاه است، نقیضـش هم ترک ترک الصـلاه، یا نفی ترک الصـلاه است. چرا «واجب» ترک الصـلاه است ؟ چون مقدمه ی ازاله است، «شیء» که واجب شد، نقیضـش حرام می شود، نقیض صـلات، نفی ترک الصـلاه می باشـد که حرام است، یعنی نمـاز نقیض نیست،«بل الصـلوه لازم للنقیض» پس صـلات نقیض نیست، و قـانون کلی این است که اگر شـیئی حرام شـد، نقیضـش و یـا مقـارنش حرام نمی شـود، «واجب» ترک الصلاه است،حرام هم «ترک ترک الصلاه» است.

این به نماز کاری ندارد. بله! «نماز» لازمه ی ترک ترک الصلاه است؛چون نفی در نفی افاده ی اثبات می کند،یعنی چه بگوییم:صلات، چه بگوییم:ترک ترک الصلاه؛ هردو مصداقاً یکی هستند،اما مفهوماً دوتا هستند،چیزی را که شارع حرام کرده، ترک ترک الصلاه را حرام کرده، نماز را حرام نکرده است، یعنی نماز هم بر طبق قول مشهور درست است و هم بر طبق قول صاحب فصول.البته صاحب فصول که صحیح می دانست، حتی بنا بر قول مشهور هم صحیح است. چرا؟ «لأن الواجب ترک الصلاه» است، نقیضش،یعنی » ترک ترک الصلوه» حرام است، این به نماز کاری ندارد، چون اینها مفهوماً دو تا هستند، هرچند مصداقاً یکی هستند،یعنی حکم و حرمت روی نفی ترک الصلاه رفته، حرمت این به نماز کاری ندارد، بلکه صلات از لوازمش هست، در مبحث ضد خواهد آمد که حرمت از یک «لازم» به لازم دیگر سرایت نمی کند. پس اگر مبنای اول را قبول کردیم که:« نقیض کل شیء رفعه» هرد و نماز درست است، هم بر طبق مبنای فصول و هم بر طبق مبنای مشهور. اما اگر مبنای دومی را انتخاب کردیم و گفتیم:«نقیض کل شیء إما رفعه أو مرفوعه» بنا بر هردو قول این نماز باطل است.«واجب» ترک الصلاه است، نقیضش خود صلات است، دیگر نقیضش ترک ترک الصلاه نیست، بلکه خود صلاه است. ترک الصلاه واجب است؛نقیض «ترک الصلاه» رفعش نیست بلکه مرفوعش است، «مرفوع» همان خود صلات است،یعنی همان مضاف الیه مرفوع است، «ترک الصلاه» واجب است نقیضش«یعنی مرفوع» حرام است که صلات باشد، هم به قول مشهور، و هم به قول صاحب فصول، یعنی بنا بر هر دو قول نماز باطل است.

بعـداً می فرماید که یک فرق کوچک دارد، و آن این است اگر بگوئیم: مطلق مقدمه واجب است، اینجا این نقیض یک مقارن دارد، امـا اگر گفتیم: مقـدمه ی موصـله واجب است، این نقیض دو تـا مقـارن دارد؛ البته بنا بر شق اول نقیض یک ملازم دارد، یعنی اگر قـول مشـهور را انتخـاب کردیم.امـا اگر قول فصول را پـذیرفتیم، دو ملازم دارد.چطور؟ چون «واجب» ترک الصـلاه است، نقیضش در شق اول، نفی ترک الصلاه است؛ اگر گفتیم:مطلق مقدمه واجب است، «نفی ترک الصلاه» یک ملازم بیشتر نـدارد،که آن خود صـلات است. اما اگر قائل به وجوب مقـدمه ی موصـله شـدیم، «واجب» ترک الصـلاه است، نقیضـش نفی ترک الصـلاه الموصل است، و این در خارج دو تا لازم دارد. چرا ؟ چون گاهی اصـلاً نه نماز می خواند و نه ازاله را انجام می دهـد، این یک کاری حرام است، چون این حرام است، نفی ترک الصـلاه الموصل حرام است چون نقیضـش حرام است،یعنی اصـلاً نماز نمی خوانـد، گاهی نه نماز می خواند و نه ازاله می کند، گاهی نماز می خواند اما به ازاله نمی رسد، بنابر این یکی یک ملازم دارد، دیگری در خارج دو ملازم دارد.(این بود بیان مرحوم شیخ).

اشـکال آخوند بر کلام شـیخ انصاری: مرحوم آخوند شق اول را انتخاب می کند که: «نقیض کل شیء رفعه»،و مع ذالک ثمره صحیـح است، یعنی طبق مبنـای مشـهور، نمـاز باطـل است، اما طبق مبنای صاحب فصول، نماز صـحیح است. ایشان می خواهد ثمره را زنده کند، چطور زنده می کند ؟ یعنی مسئله را عرفی می کند، بنابر قول مشـهور، «واجب» ترک الصلاه بود، پس «شق اول» این شـد که: «نقیض کل شـیء رفعه»، یعنی «ترک الصـلاه» نقیضـش «ترک ترک الصـلاه است، ایشان می فرماید: هرچند «ترک ترک الصلاه» نقیض است، ولی عرفاً می گویند که: «نماز» عین ترک ترک الصلاه است. به عبارت دیگر: این نماز عین نقیض است، و به یک معنی معاند واجب است، یعنی نماز معاند ترک الصـلاه است، نماز عین ترک ترک الصلاه است، از آن طرف هم «ترک ترک الصـلاه» عین نمـازاست، البته عرفاً لاـ عقلاً؛ چـون از نظر عقـل مسـلماً دو تـا هسـتند، یعنی ترک ترک الصلاه؛ غیر از نماز است. اما اگر عرفی حساب کنیم باید نماز را با دو چیز بسنجیم

الف) اگر نماز را با «ترک الصلاه» بسنجیم، معاند می شود

ب) اما اگر نماز را با «ترک ترک الصلاه» بسنجیم، عینش می شود. پس نماز در اینجا نقیض است. چرا؟ چون نماز معاند ترک الصلاه است، عین نقیض هم است، نقیض کدام است ؟ «ترک ترک الصلاه» نقیض است، البته عرفاً، نه عقلاً.یعنی اگر پای عقل را به میان بیاوریم، حق با شیخ است، اما اگر عرف را به میدان بیاوریم، حق با آخوند است و لذا ما گفتیم که:« ترک ترک الصلاه» یک ملازم بیشتر ندارد که آنهم خود نماز است . بر خلاف دومی که دوتا ملازم دارد، یعنی اگر گفتیم: «واجب» ترک الصلاه الموصل است، نقیضش هم «ترک ترک الصلاه الموصل» است،پس« ترک ترک الصلاه الموصل» دو تا ملازم دارد:

۱) گاهی هیچ کاری نمی کند، یعنی نه نماز می خواند و نه ازاله می کند.

۲) گاهی نماز می خواند، این دو تا از ملازمش است، و قانون کلی است که: «نقیض کل شیء واحد» یعنی یک شیء باید یگدانه نقیض داشته باشد، وحال آنکه در اینجا دوتا نقیض دارد.این دو تا را با شق اول فرق می گذارد، ولذا نمی گوید که نماز در اینجا عین نقیض است، در آنجا «لازم» لازم واحدی بود،یعنی «وحدت» سبب شد که بگوید: «الصلاه یعاند ترک الصلاه»، «صلات» عین ترک ترک الصلاه است، ولی در اینجا چون ملازمش دو تا است،«واجب» به عقیده ی صاحب فصول،«ترک الصلاه الموصل» است، امر به شیء مقتضی نهی از ضد است؛ ضدش هم «ترک ترک الصلاه الموصل» است و این حرام است،یعنی «ترک ترک الصلاه الموصل» حرام است ، ترک ترک الصلاه الموصل در خارج دو تا لازم دارد:

الف) گاهی اصلاً کاری نمی کند

ب) گاهی نماز می خواند،ونسبت به هر دو، « ترک ترک الصلاه الموصل» صدق می کند. چون دو تا دارد، و از طرف دیگر هم بایـد «نقیض کل شیء» واحد باشـد، نمی گوینـد این نماز معانـد للواجب، أو عین النقیض؛ آنجا را نمی توانـد بگوید.ولی اینجـا می گفت: نمـاز معانـد للواجب و عین النقیض. چون اینجـا ملازمش دو تا است، گاهی ترک مجرد است، و گاهی فقط نماز خواندن است، فلذا نمی گوید : الصلاه یعاند الواجب أو هو عین النقیض .

القول السادس: (وجوب المقدمه فی حال الإیصال)؛

فرق قول ششم با پنجمی این است که قول پنجمی از قبیل مشروطه است،اما قول ششم از قبیل حینیه است، نه مشروطه.به عبارت دیگر: در پنجمی «ایصال» قیـد است، ولی در ششـمی «ایصال» قیـد نیست، در عین حالی که قیـد نیست، «ینطبق علی المقیـد ولا ینطبق علی غیر المقیـد». بنابراین؛ این خودش یکی از عجائبات عالم است که قید نیست، اما «لا ینطبق الا علی المقید» که همان موصله باشد. مرحوم بروجردی، آقا ضیا الدین عراقی و آیه الله خوئی طرف دار این نظریه هستند.

مـا نخست تقریر آقـای بروجردی را بیان کنیم، البته بایـد بین مشـروطه و بین حینیه فرق بگـذاریم؛ «کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً» این مشروطه است، «کل کاتب متحرک الأصابع حین هو کاتب»؛ این حینیه است؛ در عین حال نتیجه ی هردو یکی است. اولی «لا ینطبق إلا علی المقیـد»، دومی هم «لا ینطبق» مگر به همـان حالت کتابت. «متحرک» مال مشـغول کتابت است؛ یعنی «حین هو کـاتب»، اگر «حین هو کـاتب» نباشـد متحرک نیست واین یکی از عجائبـات است عالم است که قیـد نیست. اما «ولاینطبق إلا علی المقید، أعنی لاینطبق علی المطلق»، چرا اولی «لاینطبق إلا علی المقید»، دومی هم «لا ینطبق إلا المقید»؟

مرحوم بروجردی می فرماید: «مقدمه» در واقع دو قسم است

الف) مقدمه های که «بالحمل الشایع» موصل به مقصود است

ب) مقدمه های در خارج داریم که «بالحمل الشایع» موصل نیستند

مثال: مولا ده تا غلام دارد و به هر ده تا غلامش دستور می دهد که ده تا پشت بام است، باید آنها را برف روبی کنید. پنج تا غلام نصب سلم کردند و پشت بام رفتند، اما پنج تای دیگر نصب سلم کردند، ولی پشت بام نرفتند، در خارج «بالحمل الشایع»پنج تای اولی موصلند، اما پنج تای دیگر موصل نیستند. چون در خارج دو جور است، مولا می فرماید: اراده ی من در مقام مقدمیت متعلق به آن مقدمه است که «بالحمل الشایع» موصل باشد، یعنی آن پنج تای اول. اما پنج تای دیگر که نصب سلم کردند، ولی بالای بام نرفتند، آنان متعلق اراده ی من نیستند،حال که اراده ی مولا در خارج دوقسم است،یک قسمش «بالحمل الشایع» موصل است،اما قسم دیگرش «بالحمل الشایع» موصل نیست.پس اراده ی مولا حینیه است،یعنی منطبق است بر این که «بالحمل الشایع» موصل باشد، اما چیزی که «بالحمل الشایع» موصل نیست، اراده ی مولا بر آن متعلق نیست، آنگاه اضافه میکند و می گوید:« فلیس الایصال قیداً للواجب». چرا ؟ چون اگر ایصال را قید واجب بگیریم؛ شش تا اشکال بر آن متوجه می شود که همه ی آنها را بیان کردیم.البته ایشان مثل ما اشکالها را حل نکرده،چون ما هر شش اشکال را حل کردیم ایشان حل نکرده و لذا فرار می کند.

بعداً اشکال کرده و فرموده:آن «مقدمه» واجب است که سبب باشد، سبب را هم به علت تامه تفسیر کرده است، علت تامه ی که به دنبالش معلول می آید. مقدمه ی موصله به این معنا ریشه قدمائی دارد،یعنی قدما هم گفته اند که: آن «مقدمه» واجب است که سبب باشد،سبب را هم به معنای علت تامه گرفته اند، نه به معنای مقتضی. (این بیان آیه الله بروجردی بود).

ص: ۱۴۹

یلاحظ علیه : بیان ایشان دو تا اشکال دارد. اولاً: ما از ایشان سؤال می کنیم، اینکه می فرمایید: ایصال قید نیست و در عین حال هم «لا ینطبق الاعلی المقید»،معنای این حرف شما چیست؟ اگر «ایصال» قید نیست، پس چرا «لا ینطبق الا علی المقید» یعنی آن پنج تای اول.بلکه باید بر هرده تا منطبق بشود، شما که می فرمایید: «واجب» چیزی است که «بالحمل الشایع» موصل باشد، اما چیزی که «بالحمل الشایع» موصل نیست، واجب نخواهد بود.ما از شما سؤال می کنیم: آیا «ایصال» قید است یا قید نیست؟ اگر بفرمایید که قید است،پس این قول ششم به همان قول پنجم بر می گردد «رجع الی القول الخامس».

اما اگر بگویید:«ایصال» قید نیست،ما از شما سؤال می کنیم که به چه دلیل فقط بر پنج تا غلام اولی منطبق می شود، نه بر پنج تای دیگر،« بماذا لاینطبق إلا علی المقید»؟! و لذا ما در منطق قضیه ی حینیه را قبول نکردیم،یعنی از نظر ما قضیه یا باید مطلقه بشود یا حینیه بر گردد و مشروطه بشود.اما اینکه یک چیز سومی باشد که نه مقید است و نه مطلق. ولی «لا ینطبق الاعلی المقید»، ما یک چنین چیزی نداریم، «ایصال» اگر قید است،«رجع الی القول الخامس». اگر قید نیست، چرا «ینطبق علی المقید، ولا ینطبق علی المطلق؟! بلکه بر مطلق، یعنی بر هر ده تا باید منطبق باشد.

ثانیاً:اشکال دومی که ما بر مرحوم بروجردی داریم این است که ایشان فرمود: «مقدمه ی موصله» یک حرف جدیدی نیست، بلکه این همان است که قدما گفته اند:« سبب» واجب است، سبب را هم به معنای علت تامه گرفته اند، نه به معنای مقتضی. این فرمایش ایشان هم اشکال دارد،یعنی ایشان فکر کرده که معنای موصله این است که بالفعل موصل باشد، وحال آنکه معنای موصله این نیست که بالفعل موصله باشد، بلکه معنای موصله این است که در طریق ذی المقدمه قرار بگیرد، هر چند که بالفعل موصل نیست،یعنی در آینده موصل خواهد شد؛ بنابر این، شامل همه می شود، یعنی هم شامل معد می شود، هم شامل شرط؛ سبب و مانع؛« یعم المعد، و الشرط و السبب وعدم المانع»، البته شامل آن سببی می شود که (دراصلاح متأخرین) مقتضی است، نه سبب دراصطلاح قدما. فلذا در یک پلکان و نردبان ده پله ای؛ در همان پله اول که پا گذاشتیم، موصله است. چرا ؟ چون در طریق ذی المقدمه است،هرچند که موصله ی بالفعل نیست،اما در آینده موصله است بگونه ی که اگر به دنبالش دومی، سومی وچهارمی و..؛ را بیاوریم؛ اولی موصله است.

بنـابراین؛ نظریه ی که ایشـان که با کلمه ی «بالحمل الشایع» درست کردنـد و فرمودنـد:« ما هو بالحمل الشایع موصل فواجب»؛ حمـل الشایع یعنی در خارج «وما لیس موصـله بالحمل الشایع فلیس بواجب» یعنی واجب نیست؛ این نظریه ی ایشان دو اشـکال دارد

اولاً: ما حینیه را منکر هستیم؛ حینیه باز بر می گردد به مطلقه که ده تا را شامل باشد؛ یا بر می گردد به مشـروطه که فقط پنج تا را شامل می شود

ثانیاً: معنای موصـله، موصـله ی بالفعل نیست که فقط علت تامه را شامل باشد؛ موصـله به معنای مقتضی است،یعنی « ما یقع فی طریق ذی المقدمه والمقصود»، فلذا حتی پله ی اول نردبان را هم موصله می گویند؛چرا؟ چون در طریق مقصود است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

بررسـی قول شـشم: بحث مـا راجع به قول شـشم بود، قول شـشم می خواهـد قول پنجم را زنـده کنـد، اما برای اینکه اشـکالات ششـگانه ی که متوجه قول پنجم بود، متوجه خودش نشود،یـک راه میـانه را انتخـاب کرده که هم نتیجه ی قول پنجم را داشـته باشـد و هم اشـکالاتی که بر قـول پنجم وارد بـود، متوجهش نشود فلـذا فرموده: « المقـدمه فی حـال الایصـال« واجب است، به عبارت دیگر: پنجمی از قبیل مشـروطه است، ششـمی از قبیل حینیه؛ قضیه ی حیثّیه، مقابل قضیّه مشروطه و مطلقه است، یعنی نه مشـروطه است و نه مطلقه بلکه یکنـوع برزخ است بین آن دوتـا؛ «مشـروطه» قیـد است، مطلقه هم که مطلـق است، حیثّیه یکنوع برزخ بین آن دوتـاست، قضـیه ی حینیه» ماننـد: «کـلّ کـاتب متحرك الاصـابع حین هو کـاتبٌ»، مشـروطه، ماننـد: «کـلّ کـاتب متحرك الاصابع مادام کاتباً»؛ قضـیه ی مطلقه، ماننـد: «کل کاتب متحرك الاصابع» که هیچگونه قیـدی نـدارد؛ پس قول ششـم یـک حـد وسطی را انتخـاب کرده به نـام حینیه که نه قیـد است و نه مطلق، ولی در عین ثواب قیـد را دارد، در اینجـا سه تقریر است:

ص: ۱۵۱

۱) تقریر آیه الله بروجردی

۲) تقریر مرحوم عراقی

۳) تقریر مرحوم حائری «مؤسس حوزه علمیه»

تقریر آیه الله بروجردی: آقای بروجردی فرمود که مقدمه ها در خارج بردو قسمند:

الف) مقدمه هایی که به نتیجه می رسند

ب) مقـدمه های که به نتیجه نمی رسـند، «الموصل بالحمل الشایع» مورد وجوب است، یعنی شـرع می فرماید: من آن مقدمه را

می خواهم که در خارج بالحمل الشایع» موصل باشد ،یعنی اشاره به آن مقدمه های می کند که به نتیجه رسیده اند، مقصود از »حمل شایع« حمل کلی بر فرد است، به تعبیر بهتر! حمل کلی بر فرد را حمل شایع می گویند، در این تقریر ششم روی »بالحمل الشایع« تکیه می کند، کأنّه مولا یک نگاه به صفحه ی وجود می کند، و در صفحه ی وجود مقدمه ها را بر دو قسم می بیند:

۱) «قسمٌ ینتهی الی ذیها»، که به این می گویند: » الموصل بالحمل الشایع«، بالحمل الشایع موصل است

۲) قسم لا ـ ینتهی إلی ذیها»، به این می گویند:«بالحمل الشایع لیس بموصلٍ»، مولا ـ می فرماید: من چیزی را می خواهم که »»بالحمل الشایع« موصل است.

جواب از تقریر آیه الله بروجردی: ما در جواب ایشان گفتیم که قول شما با قول پنجم یکی شدند و هیچ فرقی با هم نکرند. اینکه می گویید: من موصل »بالحمل الشایع« را می خواهم، نه غیر آن را؛ پس ناچارید که در واجب یک قیدی را اخذ کنید.

به عبارت دیگر: فرق قول شما با قول پنجم در عنوان مقدمه نیست، چرا؟ چون عنوان مقدمه در هردو مشترک است، پس ناچارید که یک چیزی را به عنوان قید اضافه کنید تا این بخش را از بخش دیگر جدا کند، اگر قید بزنید می شود همان «المقدمه الموصله» که فصول می گفت. «فعاد القول السادس الی القول الخامس».

تقریر محقق عراقی: مرحوم عراقی و همه ی علمـای نجف (غیر از مرحوم شیخ محمـد حسـین اصـفهانی) یک اصـلاحی دارند بنـام:« حصّه»، می گوینـد: «کلی» حصّه، حصّه می شود، مخصوصـاً در کلمـات مرحوم آقا ضـیاء الـدین عراقی کلمه ی» حصّه« زیـاد به کـار رفته است مثلاً؛ »انسان« کلی است، یک حصّه اش زیـد است، یک حصه اش عمرو، بکر، خالـد و...است. افراد را نسبت به کلی بصورت حصص می اندیشند، کأنّه افراد حصصند، که کلی بر روی آنها پخش شده است.

اگر کسـی مقداری فلسفه خوانده باشد، می داند که نسبت کلی به افراد، نسبت کلی به حصص نیست، اصلاً به کار بردن کلمه ی حصّه در اینجـا صـحیح نیست.چرا؟ چون معنـای حصّه در اینجـا این است که یکـدانه انسـان داریم که آن را ماننـد گوشـت قربانی قسـمت، قسـمت کرده انـد، یک حصّه را به زیـد داده انـد،یک حصه را هم به عمرو داده انـد و هکـذا سایر افراد انسان. وحال آنکه نسبت کلی به افراد، نسبت کلی به حصص نیست.

به عبارت دیگر: اصـلاً به کار بردن کلمه ی حصّه را در افراد صـحیح نیست،بلکه نسـبت کلی به افراد، نسبت کلی به فرد است، به این معنـا که «فرد» تمـام کلی است» الفرد تمام الکلی«، یعنی »زیـد« تمام انسان است، عمرو و بکر و... تمام انسان است ولـذا می گوییم: «الکلی یتکثر بتکثّر الافراد؛ یعنی »زیـد« انسـان است، عمرو انسان تام است، بکر انسان تام است، الـخ؛ به تعبیر بهتر! نسـبت کلی به افراد، نسـبت آباء به اولاد است، یعنی همانطورکه » أب« متعـدد است، »ابن« هم متعـدد خواهد بود. بلی! « کلی» واحـد نوعی است « الکلی واحـدٌ بـالنوع» ، ولی مـانع نـدارد که افرادش متکثر باشـد. بنابراین، معلوم شـد که اصـطلاح حصّه از اصطلاحات علمای نجف است که از نظر فلسفه صحیح نیست. چون «حصّه» به جزء می گویند، و حال آنکه فرد نسبت به کلی حصّه نیست، بلکه تمام الکلی است. یعنی تمام «انسان» در زید است، در بکر است «و هکذا سایر افراد انسان».

ص: ۱۵۳

مرحوم عراقی می فرماید: ما دو نوع مقدمه داریم:

۱) الحصّه التوأمه، خواه یک جمعیت باشد، و یا یکنفر باشد، می گوییم: «الحصّه التوأمه مع ذیها»

۲) «الحصه غیر التوأمه مع ذیها».

یک حصه داریم که توأم با ذی المقدمه است، یک حصه هم داریم که توأم با ذی المقدمه نیست، یک نصب سُلّم داریم که توأم با ذی المقدمه است، یک نصب سُلّم داریم که توأم با ذی المقدمه نیست،پس کأنّه «مقدمه» دو حصّه هست: الف) حصّه ی توأمه

ب) حصه ی غیر توأمه، شارع می فرماید: من آن حصّه ی توأمه را می خواهم، نه حصه ی غیر توئمه را.

یلاحظ علیه بوجهین: ما راجع به کلام محقق عراقی دو اشکال داریم: اولاً: نسبت فرد به کلی، نسبت حصّه نیست، بلکه نسبت کامل و تمام عیار است، یعنی آن نصب سلّمی که به مقصد برسد، تمام مقدمه است، نه جزء از مقدمه.» حصّه« را در جای به کار می برند که که واحد شخصی را قسمت، قسمت کنیم. مثلاً؛ کسی یک خانه هزار متری دارد و می خواهد آن را به پنج نفر تقسیم کند که به هر نفر دویست متر می رسد، در «واحد شخصی» کلمه ی حصه را به کار می برند،ولی به کار بردن کلمه ی حصه در واحد نوعی صحیح نیست، بلکه نسبت فرد به کلی از قبیل تمام کلی در این فرد است، نه اینکه کلی را قیچی کنیم و به هر کسی یک چیزی بدهیم. ولذا کلمه ی »حصه« در کلام مرحوم عراقی،شبیه نظریه رجل همدانی است که در کلی طبیعی قائل به واحد شخصی است، وحال آنکه کلی طبیعی، واحد نوعی است، نه واحد شخصی.

ص: ۱۵۴

بنابراین؛ اولاً: به کار بردن کلمه ی حصّه در اینجا صحیح نیست

ثانیاً: بر فرض که ما کلمه ی «حصّه » را در فرد هم قبول کنیم و بگوییم: «هـذا الفرد حصّةٌ من الکلی»؛ ولی ما از شـما سؤال می کنیم، اینکه می فرمایید: «الحصّه التوأمه»، آیا کلمه ی «توأمه» قیـد است یا قید نیست؟ اگر بگویید: «قید» است، پس قول ششـم به همان قول پنجم بر می گردد. اگر بگویید: «قید» نیست، بر می گردد به قول اول که مطلق مقدمه واجب بود.

بنـابراین؛ کلمه ی توأمه مشـکل را حـل نمی کنـد، یعنی چه کلمه ی توأمه را به کـار ببریـد یـا کلمه ی موصه را؛از شـما سؤال خواهـد شـد که آیـا این »توأمه« متعلّق وجوب است یا نیست؛ اینکه می گوییـد: » الحصّه التوأمه مع ذی المقـدمه»، حصّه، یعنی فرد»الفرد التوأمه مع ذی المقدمه « این توأمه متعلّق وجوب است یا نیست؟ اگر بگویید: متعلّق وجوب است، پس این همان قول پنجم می شود. اگر بگویید: متعلّق وجوب نیست، می شود قول اول. فلذا تقریر محقق عراقی هم درست نیست.(این قسـمت در پاورقی آورده شود.

هر عالمی در در فنّ خودش یک اصـطلاحی دارد که به وسـیله ی آن مشـکلات آن علم را حل می کند، حضرت امام(ره) می فرمود که آقای حائری یک اصـطلاحی داشت به نام:»اطلاق ماده« و با این اصـطلاحش بسـیاری از مشکلات را در فقه حل می کرد. محقق عراقی هم اصـطلاحش حصه ی توأمه است، گـاهی می گویـد: حصه ی توأمه؛ گـاهی می گویـد: قضـیه ی حینیه؛ ایشان هم خواسـته است که با این اصـطلاح خودش، مشکلات را حل کند، ولی هر کجا که حل کرد، ما نسبت به آن اعتراض کردیم و گفتیم: آیـا این کلمه ی »توأمه« قیـد است یـا قیـد نیست؟ اگر قیـد است که بر می گردد به همـان قول پنجم، اگر قید نیست، بر می گردد به قول اول؛ فلذا این قول شـشم یک قول جدیدی نیست. اصـطلاح مرحوم آخوند هم برای حل مشکلات، کلمه ی » نحـو« است و بـا این کلمه می خواهـد خود را از بن بست نجـات بدهـد و مشـکلش را حـل نمایـد ولـذا می فرمایـد: «الوضع نحو اختصاص». مرحوم نائینی با قضایای حقیقیه و خارجیه مشـکلات را حل می کند و می گوید: این قضـیه ی حقیقیه است و خارجیه نیست.پس هر کسـی در هر علمی برای خود یک اصـطلاحی دارد که با آن اصـطلاح می خواهد مشـکلات را حل کند).

التقریر الثالث: تقریر سوم مال مرحوم حائری(مؤسس حوزه ی علمیه قم) است و من این را در دفتر حضرت امام (ره) دیدم. به نام: «الفوائد»، یعنی در کتاب »درر الأصول« نیست. و من این تقریر را در »تهذیب الأصول« آورده ام ودر »المحصول» هم هست، مرحوم حائری در این تقریر می فرماید: معلول نسبت به علت فاعلی یکنوع ضیق دارد، و در عین حال مقید به علت فاعلی نیست.یعنی نه نسبت به آن مطلق است و نه مقید، ولی یکنوع ضیق دارد. همانطورکه »معلول« نسبت به علت غایی اطلاق ندارد، مقید هم نیست، اما یکنوع ضیق ذاتی دارد.

مثال: آتشی در کنار ما روشن است که از آن یک حرارتی تراوش می کند، این »حرارت« مقید به این آتش نیست، چرا؟ «لأنّ العله متقدمهٌ و المعلول متأخّر و لا یعقل تقیید المتأخّر بالمتقدّم» در عین حالی که مقید نیس_ت، مطلق هم نیست. چرا مطلق نیست؟ چون این حرات از همین آتش است، نه از آتش دیگر.»آتش« متقدم است، حرارتش متأخر از آن است، متأخّر نمی تواند مقیّد به متقدم باشد، ولی در عین حال این »حرارت« مطلق هم نیست، بلکه یکنوع ضیق ذاتی دارد، یعنی این حرارت مربوط به این آتش است، نه به آتش دیگر؛ و لذا می گویند: «المعلول بالنسبه إلی علته لا مقیّدٌ و لا مطلقٌ بل له ضیق ذاتیٌ».

همچنین اگر معلول را نسبت به علت غایی بسنجیم، »معلول« نسبت به علت غایی هم نمی تواند مقید باشد، چرا؟ «لامتناع تقیّد المتقدم بالمتأخّر»، چون علت غایی(ذهناً) نسبت به معلول مقدم است، اما «وجوداً» متأخّر است، ولی در عین حال نسبت به علت غایی(که در مستقبل و آینده می آید) مقید نیست، مطلق هم نیست. مثلاً؛ »نجار« منبر را برای سخنرانی می سازد، نه اینکه بالای آن بنشینند و غذا بخورند، این منبر نسبت به علت غایی »که در آینده خواهد آمد) مقید نیست، چون متأخّر است. اما در عین حال مطلق هم نیست،چون این منبر را در چهار چوب القاء خطابه و تدریس ساخته اند، نه اینکه بالایش بنشینند و چایی بخورند و قلیان بکشند. پس آنچه را که به عنوان مقدمه بیان کردیم این است که: ۱) «المعلول بالنسبه إلی علّه الفاعلیه غیر مقید،لإمتناع تقیّد المتأخّر بالمتقدم»، ولی در عین حال مطلق هم نیست،یعنی این »حرارت« مال همین آتش است. نه مال آتش دیگر

۲) «المعلول بالنسبه إلی علته الغـائیه» مقیّـد نیست، چرا؟ چون علت غایی وجوداً متأخّر است «لإ متناع تقییـد المتقـدّم بالمتأخّر»، ولی در عین حـال این »معلول« در چهـار چوب آن علّت غـایی است. «منـبر» حتمـاً در چهـار چوب القـاء الخطـابه و المحاضـره است،نه خارج از آن؛ حال که این مطلب را دانسته شد؛ ایشان می فرماید: این »مقدمه« یک علت فاعلی دارد که اراده ی مولاء و اراده ی خود فاعل است. به عبارت دیگر: این مقـدمه ای که من می آورم یک علت فاعلی دارد و یک علت غایی. این علت نمی تواند نسبت به «اراده» مقید باشد، چرا؟ چون «اراده» متقدم اس_ت، «نصب سُلّم» متأخر است. «المعلول المتأخّر لا یعقل أن یکون مقیّداً بالعله المتقدمه»؛، یعنی همین که مقدمه را می آورند، وضو می گیرند و نصب سلّم می کنند. این یک علت غایی دارد، علت غایی نصب سـلم، «کون علی السطح» است. علت غایی وضو «نماز» است. هرچند وضو یا نصب سلم مقید به نماز و نصب سـلم نیست. چرا مقیـد نیست؟ «لامتنـاع تقییـد المتقـدّم بالمتأخر» یعنی علت غایی ذهناً متقـدم است،اما و جوداً متأخّر می باشـد، ولی در عین حـال که مقیّـد نیست، امـا مطلق هـم نیست، یعنی این «نصب سـلّم» مطلق و رهـا نیست، بلکه در چهارچوب «کون علی السـطح» است، به این معنا که اگر کسـی به عنوان ورزش نصب سُلّم کند، این متعلّق اراده ی مولا نیست، آن نصلب سلمی متعلّق اراده ی مولاست که در مسیر ذی المقدمه قرار بگیرد «فالمعلول یتضیّق بتضیّق علته الغائیه».

بنابراین؛ علت غائی معلول را مضـیق می کند و نمی گذارد که نصب سـلّم مطلقا واجب بشود، بلکه نصب سـلّمی واجب اسـت که به خاطر «الکون علی السطح» باشد، وضوی واجب است که به خاطر اقامه ی صلات باشد، نه مطلق وضو.

ص: ۱۵۷

یلاحظ علیه: ما نسبت به تقریر مرحوم حائری دوتا اشکال داریم

الف) اشکال فلسفی

ب) اشکال اصولی

بیان اشکال فلسفی: اینکه «معلول» نمی تواند مقید به علت باشد،سببش تقدم و تأخر نیست، یعنی علت عدم تقید معلول به علت، این نیست که معلول متأخر از علت، علت هم متقدم بر معلول است، چون تقدم و تأخری که در باب علت و معلول مطرح است، تقدم و تأخر رتبی است نه تقدم و تأخر زمانی، تقدم و تأخّر رتبی هم مانع از تقیید نیست، یعنی هیچ اشکالی ندارد که «معلول» مقیّد به علت باشد، بلی! اگر بین دو چیز تقدم و تأخر زمانی وجود داشته باشد، نمی شود یکی را به وسیله ی دیگری مقید کرد، ولی بین علت و معلول تقدم و تأخّر زمانی نیست، بلکه علت و معلول سبت به همدیگر تقدم و تأخر رتبی دارند و خوشبختانه تقدم و تأخر رتبی مانع از تقیید نیست، تقدم رتبی، مانند:«حرکت اید فتحرك المفتاح»، بین حرکت ید با حرکت مفتاح تقدّم و تأخّر رتبی است، نه تقدم و تأخر زمانی، یعنی «زماناً» یکی هستند، «فاء» بیانگر تقدّم و تأخّر رتبی است، نه زمانی. پس علت اینکه می توانیم معلول را به وسیله ی علت مقید کنیم، این نیست که علت متقدم است و معلول متأخر. بلکه علتش چیز دیگری است. به عبارت دیگر: تقیید و اطلاق مال مفاهیم است،یعنی در عالم مفاهیم یک مفهومی داریم که وسیع و گشاد است،بعداً آن را با یک دلیل دیگر مضیّق و تنگ می کنیم، مثلاً؛ مولا یک بار می فرماید:«اعتق رقبه»، بار دیگر می فرماید: «اعتق رقبه مؤمنه»، بنابراین؛ تقیید و اطلاق مال عالم مفاهیم است، نه مال خارج. یعنی عالم خارج قابل تقیید و اطلاق نیست، تا ما آن را مقید کنیم و تا معلول «بوجوده الخارجی» مقید به علت بشود،فلذ ا صحیفه وجود وسیع و کشاد نیست، تا ما آن را دو مرتبه مضیق کنیم، بلکه یا از اول مطلق است الی یوم القیامه، یا مضیّق است الی یوم القیامه.

بیـان اشـکال اصولی: اشـکال اصولی مربوط است به شق دوم کلاـم ایشـان که فرمود: معلول نسـبت به علت غایی مطلق و مقید نیست، ولی از چهـار چوب علت غـایی هم بیرون نیست، بلکه اراده ی مولاـ نسـبت به علت غـایی یـک نوع رنگ بر می دارد، یـک نـوع تضـیّق بر می دارد، این قسـمت از فرمـایش مرحـوم حـائری بسـیار حرف خوبی است، و لی مـا از ایشـان سـئوال می کنیم:این اراده ی مولا که مضـیق شـد، یعنی اراده ی مولا (که متعلّق به تحصـیل مقـدمه است) مضـیّق شد. آیا هر مقدمه را می خواهد یا مقدمه ی موصله را می خواهد؟ قطعاً مقدمه ی موصله را می خواهد،

به عبارت دیگر: اینکه می فرماییـد: اراده ی مولا متعلّق به نصب سلّم است،چرا؟ چون علت غائیش رسـیدن به ذی المقدمه می باشد، ولذا آن علت غایی، این اراده ی مقدمه را مضیق و تنگ می کند.

جواب: مـا در جواب ایشـان می گوییم که این فرمـایش شـما، عباره اخرای این است که من مطلق مقـدمه را نمی خواهم، بلکه مقدمه ی موصله را می خواهم.

پس به این نتیجه رسـیدیم که تقریرهـای سه گـانه(تقریر مرحوم بروجردی است، عراقی وحـائری) جز همان قول پنجم ثمره ی دیگری ندارد، یعنی اینکه می گویید: اراده ی مقدمه «تتضـیق» نسبت به آن علت غایی، یعنی آن علت غایی سایه اش روی این اراده است، این حرف شـما معنایش این است که مولا مطلق مقـدمه را نمی خواهـد، بلکه مقـدمه ی موصـله را می خواهـد.«تمّ الکلام فیما هو الواجب فی باب المقدمه».

الأمر السادس: فی ثمرات القول بوجوب المقدمه.

ثمراتی که قبلًا بحث می کردیم، مربوط بود به مقدمه ی موصـله که مال صاحب فصول بود،اما ثمراتی که در اینجا مورد بحث قرار می دهیم، مربوط است به مطلق مقـدمه، به این معنا که اگر مقدمه ی «واجب» واجب باشد، چه ثمره ی دارد، و اگر واجب نباشـد، چه ثمره ی دارد؟ به عبـارت دیگر: در اینجـا راجع به ثمره ی مطلق وجوب مقـدمه بحث می کنیم.من در اینجـا به چند ثمره اشاره می کنم:

الثمره الاولی: ثمره ی اول این است که اگر گفتیم مقدمه ی «واجب» واجب است، وضو ونصب سلّم می شود واجب غیری، ا ما اگر گفتیم مقدمه ی «واجب» واجب نیست، تمام مقدمات به همان حکم اباحه ی خود باقی می ماند، در «واقع» ثمره ی مسئله اصولی همین است.

الثمره الثانیه: ثمره ی دوم در باب نذر ظاهر می شود، اگر کسی نذر کرد که: خدایا! اگر من در امتحان قبول شدم یک واجب را انجام بدهم، اگر ما مقدمه ی «واجب» را واجب دانستیم، این آدم تنها با نصب سلّم یا با وضو گرفتن عمل به نذرش کرده است. چرا؟ چون گفتیم مطلق مقدمه واجب است.

اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست. این آدم اگر هزار بار هم وضو بگیرد یا نصب سلم کند،وفا به نذر نکرده است، بلکه باید واجب نفسی را انجام بدهد.

یلاحظ علیه: این ثمره، ثمره ی صحیحی نیست، چرا؟ چون این تابع کیفیت نذر ناذر است. یعنی اگر ناذر گفته باشد:« لله علیّ» اگر چنانچه در فلان امتحان قبول شدم، یک واجب نفسی را انجام دهم، اگر هزار بار هم مقدمه ی واجب را انجام بدهد، عمل به نذرش نشده است، هرچند که مقدمه ی واجب هم واجب باشد. چرا؟ چون او(ناذر) انجام واجب نفسی را نذر کرده است. اما اگر نذر کند که اگر در امتحان قبول شدم، یک واجب عقلی را بیاورم،با نصب سلم وفا به نذر محقق است، هرچند مقدمه ی «واجب» واجب نباشد. یعنی در این فرض هرچند «مقدمه» واجب شرعی نیست، اما واجب عقلی است، عقل می گوید: وفا به نذر واجب است، چرا؟ چون اعم را نذر کرده، یعنی اعم از واجب شرعی و عقلی را نذر کرده است، این هم واجب عقلی است.

این ثمره مال جای است که بگوییم: مطلق مقدمه واجب است.

اما اگر گفتیم: مقدمه ی موصله واجب است، اگر بخواهید وفا به نذر کنید، باید هم مقدمه را بیاورید و هم ذی المقدمه را. بالاخره کسی که مقدمه را آورد، ذی المقدمه را هم می آورد، ذی المقدمه واجب است با همان واجب نفسی که ذی المقدمه هست. وفا به نذر محقق می شود دیگر نیازی به این مقدمه نیست، پس این ثمره ثانیه هم بی نتیجه شد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

الثمره الثالثه :لزوم الأجره علی فعل المقدمات، أو لزوم الأجره علی القول بوجوب المقدمات. ثمره سوم این است اگر کسی یک نفر را استخدام کرد که برای من برای خانه بساز، بدیهی است که خانه سازی مقدماتی را لازم دارد، او هم طبق دستور کار فرما مقدمات را انجام داد و همین که وارد ذی المقدمه شد، کارفرما گفت: من از ساختن خانه منصرف شدم و شما از کار دست بکشید، آیا کار فرما نسبت به مقدماتی که این کارگر انجام داده است، ضامن است یا ضامن نیست ؟

اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب است، کارفرما ضامن است. اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، در این صورت کارفرما نسبت به این کارگر هیچ نوع ضمانتی ندارد.پس حاصل ثمره ی این شد که اگر قائل به وجوب مقدمه شدیم، کار فرما و آمر نسبت به مقدمات ضامن است. اما اگر قائل به وجوب مقدمه نشدیم؛ کارفرما و آمر ضامن نیست، بلکه همه به دوش کارگر و معمار است .

ص: ۱۶۱

یلاحظ علیه :نسبت به این ثمره، چند اشکال متوجه است .

اولاً: این ثمره یک ثمره ی بسیار کوچک و جزئی است، وحال آنکه ثمره ی اصولی باید همه ی ابواب فقه را در بر بگیرد، یعنی از کتاب طهارت تا کتاب دیات را شامل بشود.

ثانیاً : هرچند که ما قائل به وجوب مقدمه هم نباشم، باز هم کارفرما و آمر ضامن است. به عبارت دیگر: بالفرض ما در علم اصول هم ثابت کردیم که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، مع الوصف این کارفرما نسبت به کارگر ضامن مقدمات است. چرا ؟ چون آمر و کارفرما سبب شده است که کارگر مقدمات را انجام بدهد،یعنی امر او محرک کارگر در انجام مقدمات شده است ، فلذا ضامن است، هر چند قائل بشویم که امر به «ذی المقدمه» امر به مقدمه نیست،ولی همین که کارفرما و آمر، امر به ذی المقدمه کرده است، ضامن مقدماتش هم است .

ثالثا: ثمره ی مسائل اصولی باید طبق همه ی آراء و اقوال (علی کل الآراء) ثمره و نتیجه باشد، و حال آنکه در این ثمره « علی کل الآراء» نتیجه و ثمره نیست، یعنی اگر ما قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم، کارفرما و آمر ضمان نیست. چرا؟ چون «واجب» مقدمه ی متصل به ذی المقدمه است، و فرض این است که کارگر و بنّاء همین که مقدمات را آورد، کارفرما از ادامه

ی کـار منصـرف شـد و گفت: من ذی المقـدمه را نمی خواهم،یعنی برای من خـانه نساز؛ در اینجا نبایـد کارفرما ضامن باشـد، چون «مقدمه» موصله نیست.

رابعاً:حضـرت امام(ره) می فرمود: بعضـی از جاها که آقایان خیال می کننـد که امر مقـدمی است، اصـلاً این ها مشـمول امر به «ذی المقدمه» هم است، یعنی همین که مولا فرمود: برای من خانه بسازید، خانه سازی این است که،ابتدا زمین را تسطیح کنند، نقشه را پیاده کننـد، بعـداً خاک برداری کنند،بیل و کلنگ وسایر وسائل را آماده کنند، همه این ها اشـتغال به «ذی المقدمه» و امتثال امر ذی المقدمه است، و لذا ایشان می فرمود: حتی دیوار کشـی و سقف زدن، همه ی این ها امر به ذی المقدمه است، نه امر به مقـدمه، منتها یک امر به ذی المقـدمه داریم که امتثالش تدریجی است، یک امر به ذی المقدمه داریم که امتثالش دفعی است، نه تدریجی.پس روشن شد که کار فرما و آمر ضامن است. بنابراین؛ ثمره ی که برای این مسئله ذکر کرده اند، خالی از اشکالات اربعه نیست

ص: ۱۶۲

اولاً: نباید ثمره اش کوچک باشد

ثانیاً: هرچند ما قائل به وجوب مقدمه هم نباشیم، در اینجا ضمان است، چرا؟ چون حرکت فاعل و کارگر معلول حرف زدن کارفرما وآمر است، فلذا ضامن است، ثالثاً : این ثمره «علی جمیع الاقوال» نیست، بلکه «علی بعض الاقوال» است،اما اگر قائل به وجوب مقدمه ی موصله شدیم، باید ضمان نداشته باشد، چون به ذی المقدمه نرسیده است، اگر بگوییم ضمان مال وجوب مقدمه است،چون مقدمه در این جا واجب نبود

رابعاً : ما قبول نداریم که این گونه عملیات(یعنی انجام مقدمات) عملیات مقدمی باشد، بلکه عملیات ذی المقدمی است، حتی حضرت امام(ره) می فرمود: کسی که شروع به نماز خواندن می کند، همین که می گوید: «الحمد الله رب العالمین» امتثال امر مقدمی را نمی کند، بلکه امتثال امر ذی المقدمه را می کند، منتها امتثالش تدریجی است، نه دفعی .

خلاصه ی ثمرات:

۱) وجوب عامه المقدمات، این ثمره خوب است

۲) تظهر الثمره فی النذر، این «ثمره» اشکالات داشت .

۳) ضمان الآمر بالنسبه إلی المقدمات

الثمره الرابعه:حرمه أخذ الأجره علی القول بوجوب المقدمه: یعنی اگر قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، بر «مقدمه» نمی شود اجرت گرفت، یعنی اجرت گرفتن حرام است. ولی اگر کسی مقدمه واجب را واجب ندانست، ثمره باطل است، به عبارت دیگر: بین الوجوب و حرمه الاستیجار ملازمه نیست، یعنی گاهی ممکن است حرام باشد، گاهی ممکن است که حرام نباشد .

توضیح ثمره ی چهارم: ما در این یک بحث کلی می کنیم که آیا انسان می تواند بر واجبات اجرت بگیرد یا نمی تواند؟ مرحوم شیخ انصاری در مکاسب محرمه مفصلاً بحث کرده است، ما نیز در کتاب «المواهب فی تحریر احکام المکاسب» مفصلاً بحث نموده ایم،پس بحث در این است که آیا اجرت گرفتن بر واجبات(اعم از واجب نفسی وغیری) حرام است یا حرام نیست؟ واجبات بر دو قسمند:

الف) واجب تعبدی

ب) واجب توصلی

واجب توصلی نیز بر دو قسم است

۱) در عین حالی که توصلی است، یعنی قصد قربت در او شرط نیست، اما شرع مقدس علاقمند است که این عمل در جامعه مجانی پیاده شود و نباید در مقابلش اجرت گرفته شود،مانند: تجهیز میت، تغسیل میت، تکفین و تدفین میت؛البته ممکن است کسی نسبت به غسل اشکال کند و بگوید: غسل واجب تعبدی است، ولی بقیه همه واجب توصلی است، مثلاً: شخصی میتی راکفن ودفن می کند تا بویش مردم را اذیت نکند، اما شرع می فرماید: این عمل باید در جامعه مجانی انجام بگیرد و نمی توان در مقابلش اجرت گرفت .

۲) یک قسم توصلی داریم که اسلام وجودش را می خواهد به هر نحوی که انجام بگیرد،یعنی خواه کسی آن را با اجرت انجام بدهد یا بدون اجرت و مزد.مانند:واجبات کفائی اجتماعی از قبیل آهنگری، بنائی، بزازی، طباطبت و...؛ پس معلوم می شود که بین وجوب و حرمت استجار ملازمه نیست، در قسم اول واجب توصلی؛ استجار حرام است، ولی در قسم دوم واجب توصلی، با اینکه واجب است، اما استجار حرام نیست،پس این قاعده کلیه(که می گفت:هر گاه چیزی واجب شد، استجارش هم حرام می شود) باطل شد «فبطل هذه القاعده الکلیه:أعنی کلما وجب الشی ء حرم أخذ الأجره علیه»، هذا کله فی الواجبات التوصلیه .

«اما الواجبات التعبدیه» : آیا در مقابل واجبات تعبدی، اجرت گرفتن جایز است یا جایز نیست؟ ظاهراً نمی توان در مقابل واجبات تعبدی اجرت گرفت،یعنی واجب تعبدی که بر خودش واجب است، نه اینکه نیابت از دیگران باشد، مثلاً، کسی به زید می گوید: من شما را اجیر می کنم که نماز خودت را بخوانی، حج خودت را انجام بدهی، روزه ی خود را بگیری؛ در چنین واجب تعبدی اخذ اجرت جایز نیست. چرا؟ اولاً: قصد قربت متمشی نمی شود،کسی پسرش نماز نمی خواند، پدر به او پول میدهد تا نمازش را بخواند، این قصد قربت ندارد.

به عبارت دیگر: این آدم نماز را برای خرما می خواند، نه برای خدا, فلذا معنا ندارد که کسی برای خواندن نماز خودش از دیگران اجرت بگیرد، بنابراین؛ اجبیر کردن افراد برای انجام فرایض خودشان، منافی با قصد قربت است .

ثانیاً: در اجاره باید یک فائده بر موجر هم مترتب بشود، و حال آنکه در اینجا از نظر مادی هیچگونه فائده عایدش نمی شود، اما اینکه خداوند برای موجر ثواب می دهد، ثواب ارتباطی به معامله ندارد، بلکه در معامله باید سود معامله به طرفین برسد،ولی در اینجا از نظر مادی هیچ سودی برای موجر مترتب نمی شود، او پول می دهد تا دیگری نماز خودش را بخواند،اما برای خودش از این معامله هیچ فائده ی عاید نمی شود، این از قبیل بیع بلا ثمن، یا اجاره بدون اجرت است «باع بلا ثمن و آجر بلا اجره» فلذا یک چنین معامله ی باطل است.

قسم دوم واجبات تعبدی این است که انسان برای واجب دیگری، اجیر می شود،مانند: عبادات استجاری، این هم خودش بر چند قسم است.

۱) گاهی در ماهیت خود «واجب» مالیت خوابیده است، یعنی ماهیت واجب هزینه بردار و خرج بردار است بگونه ی که بدون خرج مال و پول نمی شود آن را انجام داد. مانند: حج؛ کسی که حج به گردنش بوده و مکه نرفته است،الآن خودش از دنیا رفته، ورثه اش می خواهد شخصی را اجیر کند تا از طرف او مناسک حج را انجام بدهد،اجرت گرفتن برای چنین واجبی هیچ اشکالی ندارد. چرا ؟ چون در ماهیت خود واجب و خود حج مالیت خوابیده است، یعنی حج زاد و راحله می خواهد،نایب که نمی تواند با پول وخرج خودش برای او حج برود، بنابراین؛ اجرت گرفتن اشکالی ندارد ولذا امام صادق «علیه السلام» مردی را اجیر کرد که از طرف فرزندش اسماعیل حج برود حتی شرط کرد که در وادی محسر که آن طرف منی است ،حتماً سعی هم بکند.

((محمد بن یعقوب، عن عده من اصحابنا، عن سهل بن زیاد، عن منصور بن العباس، عن علی بن اسباط، عن رجل من اصحابنا یقال له: عبد الرحمن بن سنان، عن عبد الله،قال: کنت عند أبی عبد الله(علیه السلام) إذ دخل علیه رجل فأعطاه ثلاثین دیناراً یحجّ بها عن إسماعیل، و لم یترک شیئاً من العمره إلی الحجّ إلّا اشترط علیه، حتی أن یسعی فی وادی محسر، ثم قال: یا هذا إذا أنت فعلت هذا کان لإسماعیل حجّه بما أنفق من ماله وکانت لک تسع بما أتعبت من بدنک))[۱]

۲) گاهی در ماهیت «واجب» مالیت نخوابیده، یعنی ماهیت خود واجب هزینه بردار نیست،مانند: نماز و روزه، آیا در این گونه واجبات تعبدی اگر کسی از طرف دیگری اجیر شود، می تواند اجرت بگیرد یا نه؟ فقها از زمان صاحب جواهر تا عصر و زمان ما، این را جایز دانسته اند، اما اینکه چه گونه قصد قربت کند، خود یک کار مشکلی است. چون اگر پای اجرت و پول در میان نباشد،هیچ کس حاضر به انجام واجبات دیگران نخواهد بود،پس معلوم می شود که این عبادات به خاطر اجرت ومزدی است که می گیرند، و این خیلی کار مشکلی است.

مرحوم آخوند می فرماید: اجرت گرفتن مانعی ندارد. چرا؟ چون داعی بر داعی است یعنی پول را که داعی است می گیرد تا نماز را با قصد قربت بخواند. اجرت و پول خودش داعی است برای داعی دیگر که نماز با قصد قربت باشد.

ولی ما معتقدیم که اجرت گرفتن به این روش و شیوه،راه مناسب نیست، روش و راه بهتر این است که حاکم شرع مخارج پنج ماهه ی فاعل را تأمین کند تا او با کمال خاطر جمعی نماز طرف را با قصد قربت بخواند، چون او (فاعل) زن و بچه دارد و آنان هم خرج لازم دارند، اگر بخواهد تبرعاً نماز طرف را بخواند از زندگی می ماند، ولذا راهش این است که مخارج چند ماهه ی او را تأمین کنند تا او بتواند با خیال راحت و آسوده اعمال را انجام بدهد، این مسئله عیناً مانند مسئله ی قضاوت است، یعنی اجرت گرفتن بر قاضی حرام است، «جعل» حرام است، از طرف دیگر قاضی هم مانند سایر مردم زن وبچه دارد و آنان غذا و سایر مایحتاج زندگی را لازم ندارد، پس مخارج اداره ی زندگی قاضی و خانواده اش را از کجا باید تأمین کرد؟ فقها می فرمایند: باید زندگی قاضی را از بیت الما ل تأمین کرد، تا او بتواند با خاطر آسوده قضاوت کند، به عبارت دیگر: «ما نحن فیه» همانند اذان گفتن در مسجد است،یعنی همانطور که در واجبات نفسی، مانند: قضاوت، تعلیم احکام و اذان گفتن در مسجد (که از واجبات نفسیه اند) چنین می گوییم، در نیابت از دیگران هم باید همین را بگوییم،یعنی باید زندگی این گونه افراد را خوب تأمین کنند تا آنان هم «قربه الی الله» اذان بگویند، قضاوت کنند و نماز وروزه ی دیگران را انجام بدهند. بنابراین؛ بهتر است که در واجبات تعبدی در نیابت از غیر، مانند: «نماز استجاری» این کار را بکنند.

ص: ۱۶۶

۱. الوسائل، الجزء ۸ ،ب ۱، من ابواب النیابه فی الحج، ص ۱۱۵ ح۱.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

بر وجوب مقدمه، ثمراتی مترتب بود که چهار ثمره ی آن را بیان کردیم،الآن وارد ثمره ی پنجم می شویم، ما برای هر کدام از این ثمره ها یک عنوان می دهیم تا مطلب کاملًا روشن بشود.

الثمره الخامسه: «حصول الفسق بترک المقدمه»؛ اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، با ترک مقدمه انسان فاسق می شود.

مثال: انسانی که مستطیع است و باید به مکه برود، علاوه بر اینکه حج بر او واجب است، مقدمات حج هم واجب است، اولین مقدمه تهیه ی گذر نامه است، بعداً خرید بلیت، سومین مقدمه پیدا کردن رفیق ا ست، اگر این آدم دو مقدمه را ترک کند،فاسق می شود «صار فاسقاً»، یعنی اگر هم گذرنامه تهیه نکند وهم بلیت، دو گناه صغیره را انجام داده است،البته بنابراینکه ترک مقدمه گناه صغیره باشد، این مرتکب گناه صغیره شده است «فصار فاسقاً فالصلاه ورائه باطل و الطلاق عنده غیر نافع». پس اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است،چنانچه کسی دو مقدمه را ترک کند،چنین آدمی محکوم به فسق خواهد بود. اما اگر گفتیم:

مقدمه ی «واجب» واجب نیست، این آدم با نگرفتن گذرنامه وبلیت فاسق نمی شود، بلکه با ترک حج فاسق می شود، این حاصل ثمره پنجم است.

اشکال آخوند بر ثمره ی پنجم: مرحوم آخوند اشکال خوبی بر این ثمره دارد و می فرماید: با ترک مقدمه ی اولی(نگرفتن گذرنامه)، حج برای این آدم محال می شود. چرا؟ چون با قانون امروزی، انسان بدون گذرنامه قادر بر خروج از کشورش و دخول در کشور دیگر نیست،بنابراین؛ با ترک گذرنامه (که یکی از مقدمات است) حج بر این آدم ممتنع شد، وقتی حج بر او ممتنع شد،وجوب حج هم با عصیان ساقط می شود «سقط وجوب الحج بالعصیان». بار ها و مکرر گفته شده است که «اوامر» گاهی با اطاعت ساقط می شوند، گاهی با عصیان، و گاهی با ارتفاع موضوع ساقط می شوند، ولذا همین که انسان مقدمه ی اولی را انجام نداد، رفتن حج بر او ممتنع می شود، وقتی که ممتنع شد، وجوب ذی المقدمه هم ساقط می شود، وقتی وجوب ذی المقدمه ساقط شد، دیگر مقدمه ی دوم واجب نیست تا گفته شود که عصیان مکرر شد. پس این ثمره منتفی است،یعنی با ترک مقدمه اول «صار ذی المقدمه محالاً» و با محال بودن ذی المقدمه سقط وجوب ذی المقدمه، وقتی وجوب ذی المقدمه ساقط شد، دیگر مقدمه ی «دوم» واجب نیست. تا با ترک مقدمه ی دوم عصیان و اصرار محقق بشود،تا بگوییم اصرار بر صغیره مایه ی فسق است و حکم کبیره را دارد.

ص: ۱۶۷

نظریه ی آیه الله سبحانی: ما در دوره ی قبلی نسبت به این ثمره اشکال کردیم و معتقد بودیم که معصیت آنست که انسان امر نفسی را ترک کند، نه امر غیری را.یعنی اگر ده تا امر غیری را هم ترک نماید، معصیت حاصل نمی شود. چرا؟ زیرا مدار و ملاک معصیت این است که انسان محبوب مولا را ترک کند، و حال آنکه «مقدمه» محبوبیت ندارد، یعنی چیزی که محبوبیت ذاتی دارد، ذی المقدمه است که محبوبیت ذاتی دارد،نه مقدمه. ولذا اگر کسی ده ها مقدمه را هم ترک کند، محبوب مولا را ترک نکرده است، بلی! چیزی را ترک کرده که لابدیت داشت، یعنی عقل می گوید: اگر می خواهید به ذی المقدمه برسید،باید مقدمه را هم بیاورید،آوردن مقدمه لابدیت دارد. به عبارت دیگر: آنچه که محبوبیت ذاتی دارد ذی المقدمه است، نه مقدمه. بگونه ای که اگر عبد بدون مقدمه هم می توانست به ذی المقدمه برسد، مولا حرفی نداشت.این اشکالی بود که ما قبلاً ـ به این ثمره داشتیم و معتقد بودیم که با تارک «مقدمه»، عاصی اطلاق نمی شود،ولی در این دوره از این اشکال (که بر اصل ثمره کردیم) بر می گردیم. چطور؟ چون ما قبلًا گفتیم که میزان عصیان این است که انسان امر مولوی را ترک کند، اگر واقعاً مولا از مقام قدرت و به عنوان مولویت فرمانی را صادر کند و انسان این فرمان مولوی را نادیده بگیرد، معصیت صدق می کند،خواه محبوبیت ذاتی داشته باشد، یا محبوبیت ذاتی نداشته باشد، یعنی محور وملاک محبوبیت و عدم محبوبیت نیست، بلکه «محور» امر مولوی و امر ارشادی است. گاهی مولا نصیحت می کند، این مخالفتش معصیت نیست،بلکه انسان فقط عذاب همان مخالفت را می خورد که انجام داده است، مثلًا طبیب به مریض می گوید: خربزه را نخور که برای مرضت ضرر دارد، اگر مریض مخالفت کرد، از ناحیه ی ا مر طبیب چیزی به گردنش نمی آید،ولی ممکن است در واقع خربزه برای مرضش ضرر داشته باشد و مرضش را شدت بخشد، و این ربطی به مخالفت امر طبیب ندارد.

ص: ۱۶۸

اما گاهی مولا در مقام مولویت است و با فرمان جدی دستور می دهد که این فرمان لازم الاجرا است و سرپیچی از چنین امری عصیان به شمار می رود، خواه خود عمل محبوبیت ذاتی داشته باشد یا نداشته باشد، ما در طهارات ثلاث (وضو، غسل وتیمم) هم این جمله را گفتیم که عبادیت اینها با همان اوامر غیریه است، آنگاه گفتیم اگر کسی اشکال کند که اوامر غیریه مقرّبٌ نیست، چون محبوبیت ذاتی ندارد، ما در جواب خواهیم گفت که «تقرب» در گرو محبوبیت و عدم محبوبیت نیست، «تقرّب» این است که حرکت شما به خاطر مولا ـ باشد. اگر حرکت به خاطر مولا ـ شد، این حرکت یک حرکت عبادی است و ثواب دارد، آیاتی که در آخر سوره ی توبه بود، به عنوان شاهد آوردم، بنابراین اشکالی که در دوره ی قبل کرده بودیم، الآن از آن اشکال برگشتیم .

خلاصه مطالب قبلی

۱) ثمره را بیان کردیم و گفتیم: اگر« مقدمه» واجب باشد، انسان با ترک دو مقدمه فاسق می شود.

۲) اشکال خراسانی را طرح کردیم و گفتیم خراسانی می فرماید:با ترک مقدمه اولی، ذی المقدمه ممتنع می شود، چیزی که ممتنع شد، وجوبش ساقط می شود. مقدمه ی دوم دیگر وجوبی ندارد تا سبب فسق بشود.

۳) ما نیز در دوره ی قبل، بر این ثمره اشکال کردیم و خواستیم همانند ِآخوند مهاجم باشیم و گفتیم اصلاً مقیاس عصیان محبوبیت نفسی است،یعنی اگر انسان محبوب بالذات را ترک کند (که ذی المقدمه است) سبب فسق می شود، وحال آنکه مقدمه محبوب بالذات نیست تا ترکش سبب فسق شود، بلکه ترکش معصیت محسوب نمی شود،اتیانش هم ثواب ندارد. البته ما این را در دوره های قبل گفتیم.

ص: ۱۶۹

۴) ولی در دوره ما از این اشکال برگشتیم و گفتیم: میزان اطاعت و عصیان، محبوبیت و عدم محبوبیت نیست، بلکه دایره اش وسیع و اعم است، به این معنا که اگر امر مولوی را بیاوریم، امر مولوی حرکتش اطاعت است، عدم حرکتش عصیان. بلی! اما اگر امر یک امر ارشادی شد، حق با شما است، اما اگر «امر» مولوی شد، هر چند که محبوبیت در متعلّقش هم نباشد، بلکه همین مقداری که مولا از مقام مولویت فرمانی را صادر کند و عبد گوش نکند و با آن مخالفت نماید، این عبد «عرفاً» آدم عاصی حساب می شود.

إن قلت: امر مولوی جدا از محبوبیت ذاتی نیست؟

قلت: امر مولوی گاهی متعلّق می شود به محبوب بالذات، گاهی هم متعلّق می شود به محبوب بالغیر،یعنی قبلاً تذکر دادیم که اوامر مولوی، گاهی امر نفسی است، گاهی غیری است، گاهی، گاهی هم تبعی است، گاهی اصلی است، گاهی عینی است و گاهی کفائی است،یعنی همه ی اینها مال اوامر مولوی می باشند.

الثمره السادسه:إذا قیل بوجوب المقدمه، و کانت المقدمه محرّمه، یکون المورد صغری لمسئله اجتماع الأمر و النهی، بخلاف ما لو قیل بعدم وجوبها، فلیس هناک إلّا النهی؛

ثمره ی ششم این است که اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، صغری درست می کنیم بر مسئله ی که در باب نواهی خواهیم خواند که: «هل یجوز اجتماع الامر والنهی أو لا»؟ اگر مقدمه ی محرمه واجب شد، به عبارت دیگر: اگر گفتیم «مقدمه» واجب است مطلقاً، حتی در مقدمه ی محرمه؛ قهراً در این مسئله مصداق درست کردیم بر باب نواهی، فرض کنید که آبی که می خواهیم با آن وضو بگیریم، غصبی است،وضو هم مقدمه ی نماز است، اگر گفتیم: مقدمه ی «محرمه» واجب است،یک صغری درست کردیم برای باب نواهی، یعنی لازم می آید که یک شیء از این جهت که مقدمه است، واجب باشد، اما از این جهت که غصبی است، حرام بشود، اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست،در جای که مقدمه محرمه است، صغری درست نمی شود برای باب نواهی. پس در حقیقت یکی از ثمرات این است که کأنّه بحث وجوب مقدمه، صغری ساز است بر مسئله ی نواهی.

ص: ۱۷۰

اشکالات آخوند خراسانی بر ثمره ی ششم:

الإشکال الأول: «عنوان المقدمه عنوانٌ تعلیلیّ»

مرحوم آخونـد در اشـکال اول خود می فرماید: مسـئله اجتماع امر و نهی در جایی است که هر دو «عنوان» عنوان تقییدی باشد، مانند اینکه بگوید: «صلّ»، سپس بفرماید: «لا تغصب»، هم «صلّ» عنوان تقییدی است و هم «لاتغصب» عنوان تقییدی است، اگر «احـد العنوانین» واجب است. عنوان دیگر حرام است. اگر این دو عنوان در خارج بر یک مصـداق منطبق شدنـد، آیا در هر دو اطلاق را حفظ کنیم یا اطلاق یکی را حفظ کنیم؟

قائل به اجتماع می گوید: هر دو اطلاق را حفظ می کنیم، اما قائل به امتناع می گوید: یکی از دو اطلاق را باید قید بزنیم،یعنی یـا بگوییم غصب در اینجا حرام نیست، یا بگوییم صـلات در اینجا واجب نیست.پس مسئله اجتماع امر و نهی این است که «اذا تعلّقت الوجوب علی عنوان، تعلّقت الحرمه بعنوان آخر» و هر دو عنوان هم عنوان تقییـدی هسـتند، آن موقع بحث در این اسـت که اگر هردو در خارج بر یک مصـداق منطبق شدند، چه کار کنیم؟ اجتماعی می گوید: هرد و اطلاق را حفظ می کنیم و می گوییم: هم حرام است و هم واجب . ولی امتناعی می گویـد: احـد الاطلاقین را باید حفظ کنیم،اما اطلاق دیگری را حذف می کنیم، این معنای اجتماع امر و نهی است.

اما اگر «احـد العنوانین» تقییـدی باشـد، مانند: «لا تغصب»، عنوان دیگر جهت تعلیلیه باشد، در اینجا گفتیم که: «یجب المقدمه»؛ اینجا «مقـدمه» عنوان تقییدی نیست. بلکه عنوان تعلیلی است، یعنی «علّه الحکم» است، نه موضوع الحکم، اگر علت تعلیلی شد، این از اجتماع امر و نهی بیرون می رود، وداخل می شود در نهی در عبادات که بگوییم: «صلّ، ولا تصلّ فی الحمام»، فلـذا این وارد می شود در نهی در عبادات؛ چرا؟ مولا فرمود «لا تغصب»، این تعلیلی است، ولی مولاء که فرمود: «یجب المقـدمه»، حکم روی عنوان مقدمه نمی ایستد، بلکه روی عنوان وضو می آید، وقتی روی عنوان وضو آمد، این دیگر اجتماع امر و نهی نیست، چـون در اجتمـاع امر و نهی، حکم روی عنـوان می ایسـتد و لیز نمی خـورد، ولی در اینجـا حکم از روی احـد العنوانین لیز می خـورد و می آیـد روی عنـوان وضوء، آن موقع می شود از قبیـل نهی در عبـادت: «لاـ تغصب و توضـأ،أی یجب الوضوء بالمـاء المغصوب»، این می شود از قبیـل نهی در عبادات که همیشه بین متعلقین از نسب اربعه عموم و خصوص مطلق است،« صل، ولا تصـل فی الحمـام، لاـ تغصب،توضـأ بالماء المغصوب»، این شـد عامین مطلق، نه عامین من وجه؛ بلی! اگر حکم روی دو عنوان ایسـتاده بود،« لاـ تغصب، یجب المقـدمه» این عـامین من وجه است، عیناً می شـد ماننـد:«صل ولا تغصب» اما این آقای مقـدمی محلل است که حکم را می گیرد و بعداً می رود کنار، حکم می افتد روی مصداق کلی، نه مصداق جزئی. مصداق کلی بنام:« وضوء» وقتی حکم روی وضوء افتـاد، بین الـدلیلین عـامین مطلق است، لاـ تغصب، یجب الوضوء بالمـاء المغصوب، بحث ما در جای است که مقدمه حرام باشد، چون اگر مقدمه حلال باشد، ثمره ندارد، این اشکال آخوند است که می فرماید: بحث ما در جای است که مقدمه محرمه باشد .

آقای قائل به ثمره می گوید: اگر مقدمه ی« واجب» واجب است، ما یک صغری ساختیم برای آینده، کی ؟ اذا کانت المقدمه محرمه، مانند: وضو با آب غصبی، حج با مرکب حرام.

مرحوم آخوند فرمود: این گونه نیست، بلکه در جای که عنوانین عنوان تقییدی باشد، این وجوب را بر دارد، آن دیگری هم حرمت را بردارد و بین العنوانین عامین من وجه باشد، نه مثل اینجا که یکی غیرت دارد، کدام ؟ غصب؛ یعنی حکم را نگه می دارد، اما عنوان دیگر عنوان بی غیرت است،یعنی حکم را نگه نمی دارد، چون علت است؛ می گوید: به خاطر مقدمیت وضوء واجب است، وجوب می رود روی وضوء، وقتی حکم لیز خورد و رفت روی وضوء، عامین من وجه می شود، نه عامین مطلق، «لا تغصب، یجب الوضو بالماء المحرم» چون بحث ما در جای است که مقدمه محرمه باشد .

یلاحظ علیه : اشکال آخوند وارد نیست، البته حرف اولش بسیار خوب است که فرمود: عنوان «غصب» عنوان تقییدی است،عنوان مقدمیت هم عنوان تعلیلی است، اولی با غیرت است،دومی بی غیرت است، یعنی آن حکم را نگه می دارد، اما این حکم را لیز می دهد و نگه نمی دارد، این فرمایش ایشان درست است .

اما جمله ی دوم ایشان باطل است که فرمود: اگر حکم از روی عنوان مقدمه لیز بخورد، می افتد روی عنوان وضوی با آب غصبی؛

ما در پاسخ آخوند می گوییم: این گونه که شما می فرماییدف نیست، بلکه حکم اگر لیز بخورد، می افتد روی عنوان وضوء، دیگر آب غصبی مورد است و شما نباید مورد را روی دلیل بیاورید، مورد ماء غصبی است، شارع فرموده:« یا ایها الذین آمنوا إذاقمتم إلی الصلاه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم إلی المرافق» اشتباه شما در این بود که فرمودید: حکم از عنوان مقدمه لیز می خورد و می افتد روی وضوء به ماء مغصوب، روی وضوء را قبول داریم، اما این به ماء مغصوب را قبول نداریم، چون این مورد است، وما نباید خصوصیت مورد را جزء دلیل کنیم، دلیل این است که: «لا تغصب» یکی قرآن مجید است که فرمود: «فاغسلوا وجوهکم، و توضأ و لا تغصب سواءً کان بالماء المباح، أو بالماء المغصوب»، شما ماء مغصوب را هم جزء دلیل دوم کردید و مسئله را از عامین من وجه بیرون آوردید، و داخل عامین مطلق کردید، فلذا این یک اشتباه است که کسی مورد را جزء دلیل کند، آن مورد است؛ مورد که جزء دلیل کلی نیست، این که من اصرار کردم که این «ماء مغصوب» از کجا در آمد، می خواستیم اشکال آخوند را بفهمیم، حالا اشکال آخوند را رد می کنیم و می گوییم بحث ما ولو در مقدمه محرمه هست، ولی دلیل باید اطلاق داشته باشد تا هم محرمه را بگیرد و هم غیر محرمه را؛ لاتغصب سواء کانت فی الصلاه ام غیر الصلاه، توضأ سواء کان فی الماء المباح او غیره، فصارت الدلیلان عامین من وجه؛ و هر دو عنوان هم عنوان با غیرتی است، یعنی هم غصب عنوان با غیرت است که عنوان تقییدی است، هم «وضو» عنوان با غیرت است که عنوان تعلیلی است .

ص: ۱۷۲

الإشكال الثانی: إن المقدمه إما منحصره بالحرام، أولا، فعلی الأول یقدم- من الأمر والنهی- ما هو أقوی ملاکاً، فلا موضوع للإجتماع، الخ؛ اشکال دوم آخوند هم صحیح نیست؛ چون آخوند می فرماید :آیا مقدمه ی محرمه (که می خواهیم با آب غصبی وضو بگیریم، یا با مرکب غصبی حج برویم) منحصراست به محرمه یا منحصر نیست؟ اگر منحصر است، در صورت انحصار،یعنی در صورتی که آب منحصر به غصبی است، احد الحکمین است، یعنی یا وجوب است و یا حرمت. یا وضو با آب غصبی حرام نیست یا حرام است ونباید وضو بگیریم. پس اگر منحصر باشد، احد الحکمین است، فاین اجتماع الامر و النهی ؟! یعنی اجتماع امر و نهی در کار نیست.

اما اگر منحصر نیست،یعنی یک آب غصبی اینجاست،و یک شط العرب هم آنجا جاری است، می گوید: اصلاً در این جا دلیل وضو مقید به این است که:« توضأ بغیر المحرم»،یعنی برو با آب شط العرب وضو بگیر، نه با آب غصبی. پس در حقیقت اجتماع امر و نهی نیست، چطور؟ چون اگر منحصر است، احد الحکمین است،یعنی یا واجب است یا حرام؛ اگر منحصر نیست در این جا دلیل وضو مقید به این است که برو با شط العرب وضو بگیر ،این را از دلیل بیرون بُرد .

مرحوم مشکینی در «حاشیه» نقل می کند که استادش مرحوم علی قوچانی که از مبرزترین شاگردان آخوند بود است، گفت که استاد(آخوند) در درسش از این اشکال عدول کرد، و حتی در بعضی از نسخه های تصحیح شده، این اشکال دوم نیست، و حق نیز همین است که مرحوم مشکینی نقل کرده است. چرا ؟ چون تمام این حرفهای که آخوند زده، عقیده اش را بر مسئله تحمیل کرده است؛ بلی! در جای که «مقدمه» منحصر به حرام باشد،در آنجا قبول است، به تعبیر خود آخوند، در جای که مندوحه نیست، آنجا حق با آخوند است، یعنی یا وجوب هست ویا حرمت هست، یا حج برود یا حج نرود؛ اما آنجا که منحصر نیست، چطور شما فرمودید که دلیل وضو مقید به این است که با آب حرام وضو نگیر، بلکه برو با آب شط العرب وضو بگیر؟! یعنی این اول الکلام است،چرا؟ چون امتناعی می گوید: مقید است. اجتماعی می گوید: مقید نیست؛ فلذا این عقیده شما است که فرمودید: اگر منحصر نباشد، حرام است،یعنی از تحت دلیل بیرون است و حکم مخصوص است به مقدمه ی محلله، این مبنای شما است، چون مرحوم آخوند در مسئله اجتماع امر و نهی، امتناعی است و لذا فرموده است که اگر مقدمه منحصر نباشد، محرم از تحت دلیل بیرون است،« توضأ» یعنی با آب حرام غصبی وضو نگیر، بلکه با آب شط العرب وضو بگیر، ما به ایشان عرض می کنیم که: جناب آخوند! این عقیده شما است که قائل به امتناع هستید، ولی قائل به اجتماع هر دو اطلاق را می گیرد، یعنی نه این را مقید می کند و نه آن را؛ فقط قائل به امتناع است که می آید یکی را از تحت دیگری بیرون می برد و می گوید: صلات در جای است که غصبی نباشد، پس این اشکال دوم آخوند هم روی مبنای خودش هست، اما روی مبنای اجتماعی اخراج محرم از تحت دلیل واجب نیست :

الإشکال الثالث: وجوب المقدمه لا مد خلیه له فی ما هو المهم فی المقدمه؛ اشکال سوم آخوند، اشکال خوبی است،یعنی ما اشکال اول ایشان را رد کردیم،بعداً رد خود را پس گرفتیم، اشکال دوم را آخوند رد کرد، ما رد آخوند را ردکردیم، در حقیقت اشکال اول وارد شد، اشکال دوم وارد نشد،در اشکال سوم هم حق با آقای آخوند است،یعنی اشکال سوم هم وارد است، اشکال سوم این است که: اصلاً وجوب مقدمه و عدم وجوب مقدمه، هیچ نقشی در هدف از مقدمه ندارد.مرحوم آخوند می فرماید: این ثمره هیچ اثری ندارد، خواه مقدمه واجب بشود یا واجب نشود؛ هدف از مقدمه چیست ؟ «الوصول إلی ذی المقدمه» اگر مقدمه ی شما توصلی است، شما با این مقدمه به مقصد می رسید، خواه این مقدمه واجب باشد، یا واجب نباشد،یعنی وجوب و عدم وجوب در غرض از مقدمه موثر نیست، غرض از مقدمه چیست ؟ رسیدن به ذی المقدمه است. اگر این «مقدمه» توصلی است، شما به هدف می رسید خواه مقدمه واجب باشد یا واجب نباشد؛ اما اگر «مقدمه» تعبدی شد، اگر در آنجا امتناعی شدید؛ هرگز به هدف نمی رسید، چون امتناعی می گوید: وجوب و حرمت جمع نمی شود اگر امتناعی هستید، هرگز به هدف نمی رسید، می خواهد مقدمه واجب باشد یا نباشد، امتناعی کسانی هستند که نهی را مقدم می دارند« من قدم النهی»،پس اگر امتناعی هستید و نهی را مقدم کردید، به هدف نمی رسید، چه مقدمه واجب باشد یا واجب نباشد.

اما اگر اجتماعی هستید و نهی را عقب انداختید، به هدف می رسید، خواه مقدمه واجب باشد یا واجب نباشد، وجوب مقدمه و عدم وجوبش هرگز نقشی در هدف ندارد. پس اشکال سوم سه صورت دارد

الف) اگر توصلی است، به مقصد می رسید

ب) اگر تعبدی است و قائل به امتناع است، یعنی نهی را مقدم می کند، به هدف نمی رسد؛ مانند: وضو سواء وجبت أم لم تجب؛ ج) اگر اجتماعی هستید و نهی را عقب انداختید، به هدف می رسید «سواء وجبت المقدمه اولا»، یعنی وجوب مقدمه نقشی ندارد از این بیان ما معلوم شد که در عبارت «کفایه الأصول» یگدانه غلط است که می گوید: وثالثاً أن الإجتماع و عدمه، بلکه باید بگوید:«إن الوجب و عدمه لا دخل له فی التوصل»، کلمه ی اجتماع در این جا صحیح نیست، وجوب و عدم وجوب دخلی در مقدمه ندارد، بنابراین؛ باید به جای «الإجتماع»، کلمه ی «الوجوب» به کار برده شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۶/۰۹/۲۴

بسم الله الرحمن الرحیم

الثمره السابعه: تصحیح بعض العبادات الغیریه کالطهاره الثلاث بالأمر الغیری؛ آخرین ثمره ی که برای این مسئله بیان می کنیم، این است که اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، برخی از عباداتی که مقدمه ی عبادات دیگر است، عبادیت آنها را با امر مقدمی تصحیح می کنیم؛ پس ثمره این است که ما عباداتی داریم که مقدمه ی دیگر است، مانند: وضو، غسل و تیمم، اینها در عین حالی که خود شان عبادتند، مقدمه ی عبادت دیگر (بنام به نام: نماز و روزه) نیز هستند؛ مصحِّح عبادیت این سه تا(وضو، غسل و تیمم) چیست؟ هر چند که این بحث را قبلًا شرح دادیم، ولی الآن به عنوان ثمره بیان می کنیم. اگر بگوییم: عبادیت متوقف بر قصد امر است، چون در عبادیت اختلاف است که آیا عبادیت قصد امر می خواهد، یا« کونها لله» کافی است ؟ اگر کسی بگوید که: «کونها لله» کافی نیست، بلکه باید قصد امر مولا ـ را بکنیم؛ می گوییم: ملاـک عبادیت طهارات ثلاث، قصد امر غیری است. اما اگر بگویید که در «عبادیت» قصد امر لازم نیست، بلکه همین مقدار که انسان عمل را « لله» انجام بدهد، کافی است، این ثمره نیست. اما اگر گفتیم: در عبادیت تنها« لله» بودن کافی نیست، بلکه حتماً باید حرکت بخاطر امر باشد، در اینجا ناچاریم که بگوییم: ملاک عبادیت این سه چیز با امر غیری آنهاست، وقبلًا گفتیم که امر غیری اگر مولوی شد، می تواند مقرِّب باشد ولذا لازم نیست که حتماً حسن ذاتی داشته باشد،یعنی هرچند که حسن ذاتی هم نداشته باشد، اما همین که حرکت بخاطر امر مولاء است، این در عبادیت کافی است، روی این مبنا که بگوئیم عبادیت طهارت ثلاث به خاطر امر غیری است، دیگر پیش از ظهر نمی شود انسان وضوی عبادی بگیرد، چون قبل از ظهر وجوب مقدمی نیست، وجوب مقدمی بعد از ظهر است؛ و لذا کسانی که اگر به عنوان امر مقدمی وضو می گیرند و امر مقدمی را مصحح عبادت می دانند، حتماً باید بعد از ظهر وضو بگیرند، نه قبل از ظهر. و اگر پیش از ظهر هم وضو می گیرند، باید عناوین دیگر را قصد کنند، یعنی بگویند: وضو می گیرم «قربه إلی الله»، یا به قول مرحوم آقای بروجردی بگویید، «کون علی الطهاره» وضو می گیرم؛ یعنی «کون علی الطهاره» یکی از غایات وضو است فلذا وضو برای آن هم بی اشکال است.

ص: ۱۷۵

نکته : امر غیری عقاب ندارد،اما ثواب دارد، همین ثواب می تواند غیر عبادت را عبادت کند،چنانچه در سوره توبه آمده است که: «ولایطئون موطئاً یغیظ الکفار ولاینالون من عدو نیلاً الاکتب به عمل صالح إن الله لا یضیع أجر المحسنین»[۱].

بنابراین؛ یکی از ثمرات مقدمه ی واجب این است که باید برای عبادیت طهارت ثلاث فکری کرد، چون طهارات ثلاث که مقدمه برای عبادت دیگرند، مقدمه ی توصلی نیستند، بلکه مقدمه ی تعبدی هستند،به عبارت دیگر: «طهارات ثلاث» مانند نصب سلم نیستند که عبادت نیست،بلکه این ها «بما هی هی» عبادتند،فلذا برای عبادیت اینها فکری بکنیم، چون اینها مقدمه ی نماز و مقدمه ی روزه هستند، باید برای عبادیت ومقدمیت این ها یک راهی را درست کنیم.

حضرت امام (ره) عبادیت این ها را از طریق امر استحبابی می دانست و میفرمود : هر یک از این ها مستحب نفسی هستند، البته ایشان در وضو غسل دلیل داشت، ولی درتیمم دلیل نداشت،یعنی در آنجا گیر کرده بود، ولی می فرمود: این سه تا(وضو، غسل و تیمم) مستحب نفسی هستند.

بعضی ها می گویند که در عبادیت اینها امر لازم نیست، بلکه اگر «لله» هم بیاوریم، کافی در عبادیت اینها است.

ما به این د وتا کاری نداریم، یعنی اگر گفتیم؛ ملاک «عبادیت» استحباب نفسی است، یا گفتیم: ملاک عبادیت« لله» است، وجوب مقدمه هیچ ثمره ی ندارد و ما به آن کاری نداریم. اما اگر گفتیم که: ملاک عبادیت این ها قصد امر غیری است، آنوقت وجوب مقدمه ثمره پیدا می کند،یعنی اگر ما قائل شدیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، یکی از طرق عبادیت« طهارت ثلاث» قصد امر غیری است، البته مانعه الخلوّ است، نه مانعه الجمع، به این معنا که ممکن است بگوئیم عبادیت این ها مال امر استحبابی است، ونیز ممکن است که بگوییم: عبادیت این ها مال قصد خودشان است، یعنی «لله» آوردن است، چون حسن ذاتی دارند، فلذا اگر« لله» هم بیاوریم، کافی است.اما اگر این دو تا را نگفتیم، سومی خوب است که بگوییم: ملاک عبادیت این ها قصد امر غیری است، پس اگر مقدمه ی «واجب» واجب باشد، می توانیم عبادیت این ها را از طریق سوم (که قصد امر غیری باشد) ثابت کنیم.

ص: ۱۷۶

الأمر السابع: تأسیس الاصل فی المسئله

ممکن است کسی سئوال کند که مرحوم آخوند برای چه تأسیس اصل می کند ؟ تأسیس اصل یک نوع پیشگیری است، یعنی اگر فقیه و یا اصولی در آینده نتوانست برای یک طرف(یعنی نه بر وجوب مقدمه ونه بر عدم وجوبش) دلیلی پیدا کند ودستش از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد،اقلاً اصل را داشته باشد. به عبارت دیگر: ما هنوز دلیل وجوب مقدمه را نخواندیم، اگر چنانچه دلیل قائم شد که مقدمه ی« واجب» واجب است، اینجا نیازی به اصل ندارد و اصل به درد نمی خورد،یا اگر در آینده دلیل قائم شد که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، باز هم این اصل به درد نمی خورد. اما اگر در آینده، فقیه و یا اصولی نتوانست دلیل برای یک طرف پیدا کند، و به طور کلی دستش از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد، اقلاً این اصل را داشته باشد، فلذا مرحوم آخوند برای همین منظور تأسیس اصل می کند. فلذا این اصل را در دوجا جاری می کنیم:

الف) گاهی در مسئله اصولی اصل جاری می کنیم

ب) گاهی در مسئله ی فقهی جاری می کنیم؛ «والمراد من المسئله الاصولیه هی الملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها» این مسئله اصولی است، کلمه ی ملازمه، نشانه ی مسئله ی اصولی است .

پس گاهی اصل را در متن مسئله اصولی جاری می کنیم، اصل جاری در مسئله ی اصولیه عبارت است از: برائت، استصحاب، اشتغال و تخییر، اما یک موقع اصل را در مسئله ی فرعیه جاری می کنیم، مانند: وجوب وضو، عدم وجوب وضوء، مسئله فرعیه، مانند: وجوب المقدمه و عدم وجوب المقدمه، وجوب الوضوء و عدم وجوب الوضوء؛

ص: ۱۷۷

پس اگر مجرای اصل ملازمه است، «مجرای اصل» مسئله ٔ اصولیه است و اگر مجرای اصل ملازمه نیست،بلکه وجوب است،«یا وجوب المقدمه یا وجوب الوضوء» به این می گویند: «اصل در مسئله فرعی؛ ما نخست اصل را در مسئله ی اصولی جاری کنیم .

مرحوم آخوند در اینجا دو تا اشکال خوبی دارد

اولاً: می گوید: حالت سابقه ندارد، آیا ملازمه بوده یا نبوده، این اصلاً حالت سابقه ندارد،یعنی نمی توانیم بگوئیم که در زمان حضرت آدم ملازمه بوده،الآن شک می کنیم که باز هم ملازمه است یا نیست؟ استصحاب می کنیم ملازمه را. یا زمان حضرت آدم ملازمه نبوده، حالا هم استصحاب می کنیم عدم ملازمه را.

ثانیاً: اشکال دوم آخوند با کلمه ی« بل» شروع می شود و می می گوید: ملازمه و عدم ملازمه ازلی است،یعنی اگر از اول ملازمه بوده،پس الآن هم ملازمه است و در آینده هم خواهد بود،و اگر ملازمه نبوده ، پس الآن هم نیست و در آینده هم نخواهد بود،این مانند: اربعه و زوجیت است، اگر بین اربعه و زوجیت ملازمه بوده،پس همیشه این ملازمه است، هم حالا و هم در آینده، و اگر ملازمه نبوده ،پس الآن هم نیست و آینده هم نخواهد بود.

پس مرحوم آخوند در اشکال اولش می گوید: ملازمه و عدم ملازمه حالت سابقه ندارد، در اشکال دومش می فرماید: این از مسائل ملازماتی است که هیچ وقت بهم نمی خورد و قابل انفکاک نیست، اگر ملازمه بوده، این ملازمه بهم نمی خورد، و اگر ملازمه هم نبوده باز هم به هم نمی خورد،یعنی یا این ملازمه بوده و هست و خواهد بود، یا نبوده و نیست و نخواهد بود.

فان قلت: چطور می گویید که حالت سابقه ندارد، بلکه عدم ملازمه حالت سابقه دارد، خلّاق متعال نماز را واجب نکرده بود، قهراً بین الوجوبین(بین وجوب المقدمه ووجوب ذیها) ملازمه نبود، بعداً خداوند این نماز را واجب کرد، نمی دانم این عدم ملازمه منقلب به ملازمه شد یا بر همان عدم خودش باقی است؟ می گوییم: اصل این است که آن عدم الملازمه هنوز هم باقی است، البته مقصود آخوند از اینکه می گوید: حالت سابقه ندارد، هم ملازمه است و هم عدم ملازمه؛ بعداً گفت: این از مسائلی است که هیچ وقت انفکاک پذیر نیست،یعنی اگر ملازمه بوده،پس الی یوم القیامه است، اگر ملازمه هم نبوده، پس الی یوم القیامه نیست؛بنابراین؛ ممکن است کسی اشکال کند که چگونه می گویید: حالت سابقه ندارد،بلکه عدم الملازمه حالت سابقه دارد خلاق متعال نماز را واجب نکرده بود ملازمه بین الوجوبین نبود، یعنی «بین وجوب المقدمه و وجوب ذیها» ملازمه بعد از آنکه واجب کرد، نمی دانیم این عدم ملازمه منقلب به ملازمه شد یا نشد؟ الاصل بقائها علی حالها

قلت :ما باید بین سلب تام و سلب ناقص فرق بگذاریم؛ سلب تام عبارت است از سالبه ی محصّله، سلب ناقص هم عبارت است از سالبه به انتفاء محمول، در منطق سالبه محصّله را می گویند: سلب تام، سلب ناقص را می گویند: سالبه به انتفاء محمول.

مثال: هنوز زیدی متولّد نشده است، می گوییم: «لیس زیدٌ قائمٌ»؛ این سلب تام و سالبه ی محصله است، حتی با عدم الموضوع هم می سازد. یک موقع زید متولّد شده است، فلذا دیگر کلمه ی« لیس» را در اول جمله نمی آوریم، بلکه می گوییم: «زیدٌ الموجودُ لیس بقائمٍ»، به این می گویند: سلب ناقص، یا سالبه به انتفاء محمول؛ «زید» هست، اما قائم نیست.

آخوند فرمود که : ملازمه و عدم ملازمه حالت سابقه ندارد، شما گفتید که عدم ملازمه حالت سابقه دارد، خدا نماز را واجب نکرده بود، ملازمه «بین الوجوبین» نبود. چرا؟ چون موضوع نبود، حالا ـ که نماز را واجب کرده، نمی دانیم این عدم ملازمه شکست یا عدم الملازمِه نشکست؟ من فوراً مچ شما را می گیرم، ومی گویم: اینکه گفتید نماز را واجب نکرده بود و ملازمه هم بین مقدمه و ذی المقدمه نبود، این قضیه ی تان سالبه محصّله بوده یا سالبه ی غیر محصّله ؟ اگر بگویید: سالبه ی محصله بوده، پس باید این گونه بگوییم: «عند ما لم تکن الصلاه واجبهً لم تکن الملازمه موجوده بین الوجوبین» اگر این را بگویید، چون موضوع نبوده، ولی این حالت سابقه دارد، منتها مثبت است، چرا؟ بحث ما در جایی است که نماز واجب شده، یعنی پیغمبر آمده و نماز را واجب کرده است، نمیدانیم این عدم الملازمه شکسته یا نشکسته است؟ قضیه ی متقینه سالبه ی محصّله هست، قضیه ی مشکوکه سالبه ی غیر محصله می باشد ، استصحاب قضیه ی محصّله و اثبات قضیه ی غیر محصّله، از اقسام اصل مثبت است، پس اگر این مستصحب شما سالبه ی محصّله است، حالت سابقه دارد، «عند ما لم تکن الصلاه واجبه» – در عصر حضرت آدم- لم تکن الملازمهٌ بین الوجوبین» این درست است،ولی این را استصحاب می کند، اما این را نمی خواهد ثابت کند، بلکه عصر پیغمبر را می خواهد ثابت کند که «صارت الصلاه واجبهً» نمی دانیم که این عدم ملازمه شکست یا نشکست؟ می گویند: یکی از اقسام اصل مثبت این است که انسان استصحاب سالبه ی محصله کند برای اثبات سالبه ی غیر محصّله، که می گویند: سالبه به انتفاء محمول، موضوعش هست،یعنی وجوب صلِات هست، نمی دانیم عدم ملازمه باقی هست یا باقی نیست؟ این از اقسام اصل مثبت است.

ص: ۱۸۰

اما اگر مستصحب شما سالبه ی محصّله نیست، بلکه سالبه ی غیر محصّله است،سالبه ی غیر محصّله هم سه تا اسم دارد:

۱) غیر محصّله؛

۲) سالبه ی به انتفاء المحمول

۳) موجبه ی معدوله المحمول

پس اگر مستصحب شما سالبه ی محصّله نیست بلکه سالبه ی غیر محصّله است، یعنی نماز واجب بود، ملازمه بین الوجوبین نبود، اگر این مستصحب باشد، چنین مستحبی حالت سابقه ندارد، پس چیزی که حالت سابقه داشت، مثبت شد، چیزی که مثبت نیست، آن حالت سابقه ندارد.

به عبارت دیگرِ: «إنّ المستصحب أمّا سالبه محصّله»، مانند:

«لم تکن الصلاه واجبه فلم تکن الملازمه بین الوجوبین» این سالبه ی محصّله است، چون در سالبه ی محصّله، حرف «لم» دراول قضیّه می آید «لم تکن الصلاه واجبه فلم تکن الملازمه بین الوجوبین» این سالبه ی محصّله است.فاستصحاب تلك القضیّه و اثبات قضیّه غیر المحصّله، نظیر:«کانت الصلاه واجبةً فلم تکن الملازمه بین الوجوبین، مثبتٌ»؛ پس اولی حالت سابقه دارد، اما به درد ما نمی خورد، چون ما در عصر پیامبر اکرم هستیم، شما می خواهید اولی را استصحاب کنید، دومی را ثابت کنید، دومی این است که: «کانت الصلاه واجبةً»، پس ملازمه بین الوجوبین نیست. اگر بگویید: اولی حالت سابقه دارد، ولی این مثبت است. اگر دومی را استصحاب کنید، یعنی «کانت الصلاه واجبةً و لم تکن الملازمه» این حالت سابقه ندارد، بنابراین، اولی حالت سابقه دارد، ولی مثبت است، دومی مثبت نیست، اما حالت سابقه ندارد. آنکه حالت سابقه دارد، مثبت است و چیزی که مثبت نیست، آن حالت سابقه ندارد.

و یکی از اشتباهاتی که آقایان در استصحاب عدم ازلی دارند، همین است، غالباً استصحابات عدم ازلی، سالبه ی محصّله هست، چیزی را که می خواهند نتیجه بگیرند، نمی خواهند سالبه ی غیر محصّله را نتیجه بگیرند. این یك اشکال بود که به آخوند کردیم و جواب دادیم، البته نظر ما محکم کردن بیان آخوند بود، نه اشکال بر ایشان.

ص: ۱۸۱

پس اصلی را که شما استصحاب می کنید، اگر مرکز اصل شما اصل استصحاب است، یعنی اصل اصولی است؛ آخوند فرمود: این حالت سابقه ندارد. علاوه بر این فرمود: این قابل انسلام نیست، یا ملازمه بوده، انسلام پذیر نیست. یا ملازمه نبوده، باز هم انسلام پذیر نیست. استصحاب در جایی است که قابل شکستن باشد. سپس ما یک «إن قلت» کردیم که اگر بگویید: حالت سابقه ندارد،خیر! حالت سابقه دارد. در جواب گفتیم: حق با آقای آخوند است، یعنی چیزی که حالت سابقه دارد، به درد ما نمی خورد، چون مثبت است، چیزی که به درد ما می خورد، آن حالت سابقه ندارد.

در اینجا یک اشکال دیگری هم است ، یعنی اگر کسی بخواهد استصحاب عدم ملازمه کند، یک اشکال دیگری هم هست، یعنی غیر از اصل مثبت بودن، اشکال دیگری هم دارد، آن این است که آقایان می خواهند ملازمه را استصحاب بکنند، ملازمه حکم شرعی نیست، وحال آنکه در استصحاب شرط است که یا باید «مستصحب» حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد، «یشترط فی الاستصحاب أنّ یکون المستصحب إمّا حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی»، مانند: حیات زید، زنی شوهرش غایب شده است، نمی دانیم که زنده هست یا زنده نیست؟ استصحاب حیات می کنیم، آثار شرعی را بار می کنیم و می گوییم زنش شوهر دارد، اموالش مال خودش است.

اشکال دیگری که بر استصحاب ملازمه وارد است، این است که ممکن است کسی بگوید: «کانت الملازمه موجوده، الاصل بقائها»، یا «کانت عدم الملازمه محققه و الاصل بقائها».

مرحوم آخوند می فرماید: اولاً؛ این حالت سابقه ندارد.

ثانیاً: ملازمه نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی است، پس آقایان اگر بخواهند اصل را در اصل اصولی جاری کنند، با دو اشکال مواجه هستند: اولاً؛ حالت سابقه ندارند، ثانیاً: «بالفرض» اگر حالت سابقه هم داشته باشد، «ملازمه» نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است «لیست الملازمه حکماً شرعیاً و لا موضوعاً لحکم شرعی».

ما در اینجا یک اشکالی به آقای آخوند می کنیم، البته می خواهیم کلامش را متقن کنیم.

إن قلت: هم ملازمه است و هم «ملازمه» موضوع است برای حکم شرعی، یعنی اگر واقعاً ملازمه را استصحاب کنیم، حکم شرعی را هم از آن در می آوریم، عقل می گوید: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع»، فلذا از آن وجوب وضو را در می آوریم، آنوقت چطور شما می گویید که موضوع برای حکم شرعی نیست، اگر واقعاً ملازمه یا عدم ملازمه را استصحاب کنیم، ما در سایه ی حکم عقل (ما حکم به العقل عین ما حکم به الشرع) حکم شرعی را استفاده می کنیم و می گوییم: وضو واجب است، «نصب سلّم» هم واجب است.

قلت: ما در اینجا «علاوه بر آن دوتا شرط» یک شرط دیگر هم داریم و آن این است که: «یشترط فی الاستصحاب أن یکون المستصحب إما حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی، و الحاکم علی الترتّب هو الشرع» یعنی شرع بیاید آن حکم را بر آن موضوع بار کند، حاکم هم باید شارع باشد.

مثال: قبلاً آب این حوض کر بود، الآن نمی دانیم که «کر» هست یا «کر» نیست، یک دستمال نجس را هم با آن شستیم، ما می گوییم این دستمال الآن پاک است، چرا؟ چون موضوع که «کریّه هذا الماء» باشد، مستصحب است؛ «کریّت» حکم شرعی نیست، اما موضوع برای حکم شرعی هست، چطور موضوع بر حکم شرعی است؟ چون شارع فرمود: «اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء» یعنی موضوع از آن چیز های است که «یترتب علیه حکم شرعی»، به عبارت دیگر: حاکم خود شرع است، کأنّه کبری و صغری همه اش شرعی است. «هذا الماء محکومٌ بالکریّه» شرع هم فرموده که: «کلّ نجس غسل فی الماء الکر فهو طاهر» شرع مقدس کریت را موضوع حکم شرعی قرار داده است. خودش هم فرمود که: «کل نجس غسل بالماء الطاهر فهذا طاهر» یعنی کریت را استصحاب می کنیم و موضوع درست می کنیم برای کبری و می گوییم: «هذا مما غسل بماء کرّ» شارع هم می فرماید: «کلّ نجس غسل بماء کر فهو طاهر» پس باید مستحب یا حکم شرعی باشد،یا موضوع برای حکم شرعی باشد، علاوه بر این دوتا، حاکم هم باید شرع باشد، ولی در ما نحن فیه متأسفانه چنین نیست. چرا؟ چون شما گفتید که من ملازمه را استصحاب می کنم، قهراً حکم شرعی را ثابت می کنم، حکم شرعی کدام است؟ وجوب الوضوء،می گوییم حاکم بر اینکه این حکم شرعی، از آن حکم عقلی متولد می شود عقل است،یعنی ما در قرآن حدیث نداریم که «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع» بلکه عقل می گوید: «کلّ ما حکم به العقل حکم به الشرع»؛ پس اگر در اینجا استصحاب ملازمه هم بکنیم،یعنی ولو ملازمه موضوع باشد بر حکم شرعی، ولی اینجا یک نقص داریم و آن اینکه حاکم در اینجا شرع نیست «لیس الحاکم ههنا الشرع بل الحاکم العقل»، پس «إن قلت» را که ما طرح کردیم، اشکال بر آخوند نیست، بلکه توضیح کلام ایشان است.

ص: ۱۸۳

اشکال دوم آقای آخوند این شد: بر فرض اینکه ملازمه حالت سابقه داشته باشد، شرط استصحاب در اینجا نیست؛ چرا؟ «لأنه یشترط فی الاستصحاب أن یکون حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی» ملازمه حکم شرعی نیست.

« إن قلت» گفت: ولو ملازمه حکم شرعی نیست، اما پدر و مادرش حکم شرعی است،یعنی ما از این ملازمه حکم شرعی را می فهمیم، حکم شرعی کدام است؟وجوب الوضوء؛

« قلتُ» گفت: بلی! پدر و مادرش حکم شرعی هست، ولی حاکم عقل است، یعنی عقل می گوید: اگر ملازمه باشد وضو واجب است، در حالی که حاکم باید شرع باشد نه عقل؛ فلذا مثال زدم و گفتم که در تمام استصحابات موضوعیه، استصحاب موضوعی صغری درست می کند بر کبری، حاکم شرع است، «هذا کرّ» بعد دستمالی را در این آب کر شستیم، آنگاه استصحاب کریت می کنیم؛ شرع می گوید: «کلّ ما غسل بماء الکر فهو طاهر»، ولی در اینجا شرع نمی فرماید، بلکه عقل می گوید که «کل ما حکم به العقل حکم به الشرع».

خلاصه: اگر مجرای استصحاب، حکم اصولی باشد، دو تا اشکال دارد:اولاً؛ حالت سابقه ندارد، ثانیاً: حکم شرعی نیست.

۱. التوبه، ۱۲۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

راجع به تأسیس گفتیم که گاهی ما اصل در مسئله اصولی جاری می شود، و گاهی در مسئله ی فقهی؛ علامت و نشانه ی مسئله اصولی کلمه ی ملازمه است،یعنی هر کجا کلمه ی ملازمه را به کار بردیم؛ در آنجا مسئله اصولی است نه فقهی؛ مرحوم آخوند فرمود: ملازمه حالت سابقه ندارد و این فرمایش ایشان که ملازمه حالت سابقه ندارد حق است؛ چون یا ملازمه هست یا نیست؟ اگر بود، الآن هم هست و خواهد بود، اگر نبود، الآن هم نیست و نخواهد بود، همانطور که ملازمه هم حالت سابقه ندارد، عدم ملازمه هم حالت سابقه ندارد،یعنی مثل زوجیت و اربعه می ماند،آنگاه ما برای تکمیل بیان آخوند دو تا «إن قلت» ذکر کردیم که به طور مفصل بیان نمودیم ونیازی به تکرار ندارد.

ص: ۱۸۴

اجراء الاصل فی المسئله الفقهیه

اگر بخواهیم در مسئله فقهیه اصل جاری کنیم، سه تا اصل را می توان جاری کرد:

۱) البرائه العقلیه

۲) البرائه الشرعیه

۳) الإستصحاب فی الحکم الشرعی .

یعنی ما سه اصل بیشتر نداریم، آقای آخوند از برائت عقلی و شرعی اصلاً نامی نبرده است، بلکه فقط استصحاب را ذکر کرده است، آن هم در مسئله ی فقهیه نه اصولیه؛ چون برائت عقلیه جایش اینجا نیست، شک می کنیم که آیا مقدمه ی «واجب» واجب هست یا واجب نیست،اینجا نمی توانیم بگوییم: عقاب بلا- بیان است و عقاب بلا بیان هم جائز نیست، پس مقدمه ی واجب واجب نیست. چرا ؟ چون عقاب بلا بیان در جای جاری می شود که ترکش عقاب آور باشد، اوامر غیریه فعلش ثواب دارد اما ترکش عقاب ندارد.

«هکذا» برائت شرعی هم جاری نیست،یعنی« رفع عن امتی ما لایعلمون» هم جاری نیست. چرا؟ چون جریان برائت شرعی دو تا شرط دارد:

الف) فعلش و ایجابش کلفت آور باشد

ب) رفعش امتنان داشته باشد

قانون کلی در برائت شرعی همین است که فعلش کلفت و زحمت داشته باشد، برداشتن و رفعش امتنانی بر انسان باشد، که متأسفانه هر دو شرط در اینجا موجود نیست،یعنی اگر شارع مقدس مقدمه را واجب کند، در ایجابش کلفت نیست؛ چرا ؟ چون در او عقاب نیست،پس اگر انسان انجام داد که چه بهتر! اگر انجام نداد، چوب چماق ندارد، البته چوب و چماق ذی المقدمه را دارد، اما «مقدمه» چوب و چماقی ندارد، پس اگر ایجاب می کرد، کلفتی نیست،یعنی اگر کسی خواست می آورد، اگر هم نخواست نمی آورد،یعنی عقاب ندارد. «هکذا» رفعش هم امتنان نیست، به این معنا که اگر مولا بفرماید: من وجوب مقدمه را برداشتم، در این برداشتن امتنانی نیست، چرا در رفع مقدمه امتنان نیست؟ چون عقل می گوید: آقا! مقدمه را بیاور تا به ذی المقدمه برسی،بنابراین شارع اگر در اینجا «رفع» را جاری کند، خدمتی به بندگان نکرده، اگر جاری نکند و ایجاب داشته باشد، ایجابش زحمت ندارد.چرا؟ چون در ترک آن عقاب نیست. اگر بردارد،برداشتنش مهم نیست،چرا؟ برای اینکه او اگر بردارد، عقل ما را وادار به انجام مقدمه می کند، آقای آخوند درباره ی اصل برائت اصلاً بحث نکرده است، ولی ما بحث کردیم. پس اگر ما در وجوب مقدمه شک کردیم، نه برائت عقلی جاری است و نه برائت شرعی. برائت عقلی جاری نیست، چون عقاب بلابیان در جای است که ترکش عقاب داشته باشد، ولی اینجا عقاب ندارد، برائت شرعی هم جاری نیست. چرا؟چون «رفع مالایعلمون» در جای جاری است که ایجابش کلفت و رفعش امتنان داشته باشد، اما در اینجا نه ایجابش کلفت دارد،چون عقاب ندارد، ترکش هم امتنان ندارد. آیا استصحاب جاری است یا جاری نیست؟ مرحوم آخوند استصحاب را جاری می داند و میفرماید: اگر شک کردیم، استصحاب در مسئله اصولی جاری نیست، اما در مسئله فقهی جاری است؛« نعم نفس وجوب المقدمه یکون مسبوقاً بالعدم حیث یکون حادثاً بحدوث وجوب ذی المقدمه فالأصل عدم وجوبها»[۱] مرحوم آخوند این همه دست و پا زد و بالأخره تسلیم شده است، اصل در مسئله اصولی جاری نشد، چون دوتا اشکال داشت: اولاً؛ حالت سابقه نداشت؛ ثانیاً:موضوع حکم شرعی نبود، اما در مسئله ی فقهی از برائت حرفی نزده، نه از برائت عقلی و نه از برائت شرعی. اما نسبت به استصحاب می فرماید: اگر در آینده شک پیدا کردیم که آیا مقدمه ی «واجب» یا واجب نیست؟ مرجع استصحاب است. سابقاً وضو واجب غیری نبود، یعنی قبل از شریعت وضو واجب غیری نبود،الآن هم وضو واجب غیری

نیست فلذا استصحاب می کنیم عدم وجوب را، پس طبق مبنای آخوند : مرجع در مسئله ی فقهیه استصحاب است « المرجع هو الاستصحاب فی المسئله الفقهیه :

ص: ۱۸۵

آنگاه محقق خراسانی در صدد دفع دو اشکال بر آمده است؛

الأول: ما اشاربقوله: «و توهم عدم جریانه» این اشکال است که می خواهد دفع کند، و اشار الی الثانی بقوله:« و لزوم التفکیک»[۲] با این تعبیرش می خواهد اشکال ثانی را دفع کند،پس ایشان(آخوند) استصحاب را جاری می داند ولذا در صدد دفع دو تا اشکال است .

ولی ما معتقدیم که استصحاب جاری نیست، (البته آن دو تا اشکال وارد نیست،یعنی هم آخوند گفت وارد نیست و هم ما می گوییم اشکال وارد نیست.منتها با این تفاوت که ما می گوییم: استصحاب هم اشکال دارد. چرا ؟ چون استصحاب باید اثر داشته باشد، شما استصحاب کردید عدم وجوب مقدمه را، این چه اثری دارد؟! اثری ندارد،یعنی عدمش را هم استصحاب بکنیم،باز هم ناگزیر از آوردنش هستیم، یعنی باید بیاوریم،عقل می گوید: حتماً مقدمه را بیاور،چون اگر مقدمه را نیاوری، هرگز به ذی المقدمه نمی رسی،پس به حکم عقل باید مقدمه را بیاوریم و چاره ی جز آوردنش نداریم. بنابراین؛ این اصل را که آخوند قبول کرده، اثر عملی ندارد. چرا؟ چون «یشترط فی الاستصحاب أن یکون المستصحب حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی» یعنی استصحاب باید کاربرد داشته باشد، ولی اینجا کار برد ندارد.

((ثم ان المحقق الخراسانی استشکل علی الاشکال باشکالین و اجاب عنهما))

ما نظر خود را گفتیم که این استصحاب به درد نمی خورد و اثر عملی ندارد، الآن می خواهم نظر صاحب کفایه را بیان کنیم؛ آخوند می فرماید: این استصحاب خوب است،آنگاه دو تا اشکال را بر این استصحاب مطرح می کند و جواب می دهد.

الإشکال الاول: ((فقد اشار الیه بقوله:و توهم عدم جریانه لکون وجوبها علی الملازمه من قبیل لوازم الماهیه غیر مجعوله ولا اثر آخر مجعول مترتب علیه و لو کان لم یکن بمهم هیهنا مدفوع))[۳].

کسی اشکال می کند که: جناب آخوند! مگر شما نگفتید که مستصحب باید مجعول شرعی باشد «إمّا أن یکون المستصحب حکماً شرعیاً،أو موضوعاً لحکم شرعی» این جا وجوب مقدمه که مجعول نیست،بلکه وجوب مقدمه ازلوازم جعل وجوب ذی المقدمه است، مولای که ذی المقدمه را جعل کرده، وجوب نماز را جعل کرده، قهراً از لازمه اش جعل وجوب مقدمه است، پس وجوب مقدمه «لیس مجعولاً مستقلًا بل من توابع الجعل الاول»یعنی تابع جعل اول است که وجوب ذی المدمقه باشد، در حالی که مستصحب باید مستقلًا جعل بشود، یعنی همانطوری که ذی المقدمه را جعل می کند، وجوب مقدمه را هم جعل بکند، و حال آنکه وجوب مقدمه مجعول نیست، بلکه از لوازم جعل اول است. چرا ؟ لحکم العقل بالملازمه بین الارادیتین و بین الوجوبین؛ پس وجوب ثانی مجعول نیست، بلکه از لوازم مجعول است.(این اشکال بود).

جواب: مرحوم آخوند از این اشکال جواب می دهد و می فرماید: آیه و روایتی وارد نشده است که مستصحب باید مجعول مستقل باشد، آنچه وارد شده، این است که: مستصحب باید مربوط به شرع باشد،یعنی ارتباطش با شارع قطع نشود، اینجا نیز چنین است،یعنی همانطورکه وجوب ذی المقدمه ارتباط با شرع دارد، وجوب مقدمه هم به نوعی ارتباط با شارع دارد،

بنابراین؛ ما آیه و روایت نداریم که بگوید : «یشترط فی المستصحب أن مجعولاً مستقلًا»، بلکه مستصحب باید مربوط به شارع باشد،یعنی یا مجعول باشد و یا موضوع برای مجعول باشد، اینجا هم مجعول است، منتها این جا جعلش مع الوسطه است نه بلاواسطه.مانند: اربعه و زوجیت؛ شما ایجاد اربعه می کنید، ایجاد اربعه مجعول بلاواسطه است، زوجیت هم مجعول است، اما مجعول مع الواسطه. پس اشکال بر آخوند وارد نیست

الإشـكال الثـانی: ثم إن المحقق الخراسـانی أشـار الی الإشـكال الثـانی بقوله: و لزوم التفکيک بين الوجوبين مع الشک لا محاله لاصـاله عـدم وجـوب المقـدمه مـع وجـوب ذی المقـدمه، لاـ ينـا فی الملاـزمه بيـن الـواقعين،کلمه ی «لاـ ينـا فی» خـبر است از برای«توهم»، يعنی «توهم» مبتدا است، خبرش هم کلمه ی«لا ينافی» است.

آخوند خراسانی استصحاب را قبول کرد و فرمود: هر زمان به شک افتاديم که مقدمه واجب است يا نه ؟ استصحاب جاری می کنيم و می گوييم اصل عدم وجوب مقدمه است، ما در خلال اين حرف ايشان، اشکال کرديم و گفتيم که اين استصحاب شما بی اثر است.

اشـکال دوم اين بود که مجرای استصـحاب در جای است که امکان ذاتی داشـته باشد،يعنی اگر شیء امکان ذاتی نداشته باشد جـای استصـحاب نيست، پس مـا بايـد امکـان ذاتی را احراز کنيم، اگر احراز امکـان ذاتی شـرط است، در اين جا احراز امکان ذاتی نشـده است. چطور ؟ شـما می خواهيد بگوييد که ذی المقدمه واجب است، اما مقدمه واجب نيست،يعنی بين وجوب ذی المقـدمه و وجوب المقـدمه تفکيـک می اندازيـد. وحـال آنکه واقع دو حـالت دارد،يعنی يـا بين الوجوبين ملازمه هست يا بين الوجوبين ملازمه نيست ؟ اگر بين الوجوبين ملازمه نباشـد، اين اصل شـما کاملاً مورد قبول است؛ اما اگر بين الوجوبين در واقع ملازمه باشـد، آنوقت شـما چطور لازم را از ملزوم جدا می کنيد، اين جدا کردن شـما، مانند جدا کردن زوجيت است از اربعه؛ جـدا کردن علت است از معلول؛ پس شـما احراز امکان ذاتی نکرديـد،« يشترط فی جريان الإستصـحاب احراز امکان الـذاتی»، امکان ذاتی بايد احراز بشود، اين وجوبين لازم و ملزوم هسـتند، يا بين شان ملازمه است يا نيست، اگر ملازمه هست، روی سـر من؛ چون ملاـزمه نيست، فلـذا گفتيم که «مقـدمه» واجب نيست، امـا ذی المقـدمه واجب است؛ اگر در واقع ملازمه باشـد، اين اصل شما جدا کردن علت از معلول است، و جدا کردن لازم از ملزوم است، و اين ممکن نيست،بلکه محال است .

ثم إن المحقق الخراسانی أجاب عن هذا الاشكال

مرحوم آخوند از این اشکال جواب داده است، البته این جواب مال شیخ انصاری است که در اواخر تنبیهات استصحاب و در اصل سببی و مسببی این جواب را داده است وفرموده: اینکه شنیده اید تفکیک بین لازم و ملزوم ممکن نیست،مراد تفکیک واقعی است،یعنی اگر در واقع بخواهیم اربعه را از زوجیت جدا کنیم،یا لازم را از ملزوم جدا کنیم، محال است؛ اما تفکیک ظاهری هیچ اشکالی ندارد،یعنی اینکه ظاهراً از هم جدا می شوند، این اشکالی ندارد.

مثال : کسی که محدث است اگر بخواهد با آب مستصحب النجاسه وضو بگیرد، آقایان می گویند: ما در اینجا دو تا استصحاب داریم:

الف) سابقاً این آدم محدث بود، الآن که با این مستصحب النجاسه وضو گرفته است،نمی داند حدثش با قی است یا باقی نیست، استصحاب حدث می کند

ب) قبلاً از آنکه با این آب وضو بگیرد، بدنش پاک بود، الآن شک می کند که باز هم بدنش پاک است یا نه؟ استصحاب طهارت بدن می کند، فلذا در اینجا دو استصحاب متناقض داریم

کسی به شیخ اشکال می کند که یکی این استصحاب ها دروغ است، یعنی اگر این آب نجس است، هم حدث باقی است و هم بدن نجس است؛ ولی اگر این آب پاک است، نه حدث باقی است و نه بدن نجس است

مرحوم شیخ جواب می دهد که این تفکیک واقعی نیست، بلکه تفکیک ظاهری است فلذا هیچ مانعی ندارد که حدث باقی باشد، اما بدن محکوم به طهارت باشد،عین این مسئله را مرحوم شیخ در آخر استصحاب بیان کرده،ولی آقای آخوند در اینجا از آن استفاده کرده است و می گوید: این «تفکیک» تفکیک واقعی نیست، بلکه تفکیک ظاهری است،یعنی مانع ندارد که ذی المقدمه واجب باشد، اما مقدمه واجب نباشد.

ص: ۱۸۹

۱. کفایه، ج ۱؛ ص ۱۹۹،سطر ۶

۱. کفایه الأصول، ص۱۹۹،سطر آخر

۲. کفایه، ج ۱، ص ۱۹۹،سطر ۹؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اصل در مقدمه چیست، و آیا ما می توانیم در مقدمه ی واجب اصل را جاری کنیم یا نه؟ ما گفتیم که این بحث یک بحث مبادایی است و جنبه ی پیش گیری دارد، به این معنا که اگر روزی دست ما به دلیل اجتهادی نرسید، یعنی در آینده نتوانستیم وجوب مقدمه یا عدم وجوب مقدمه را ثابت کنیم و به بن بست رسیدیم، اقلاً یک اصلی داشته باشیم، آنگاه عرض کردیم که گاهی اصل در مسئله اصولی است ،و گاهی در مسئله فقهی است؛ اگر گفتیم اصل در مسئلهی اصولی است، یعنی ملازمه و عدم ملازمه.مرحوم شیخ انصاری، آخوند و همگان فرمودند که اصل در مسئله ی اصولی جاری نمی شود. چرا اصل در مسئله ی اصولی جاری نمی شود؟ مرحوم آخوند فرمود که ملازمه و عدم ملازمه اصلاً حالت سابقه ندارد، ولی ما یک چیز دیگر را اضافه کردم گفتیم: استصحاب در جای جاری است که ما شک در بقاء داشته باشیم، و حال آنکه ما نسبت به بقاء شک نداریم، بلکه اگر ملازمه بوده، الآن هم هست و خواهد بود، اما اگر ملازمه نبوده، پس الآن هم نیست و نخواهد بود،به عبارت دیگر: چیزی که اصلاً شک بردار نیست نمی توان در آن اصلی جاری کرد، چرا؟ به دو علت اصل جاری نمی شود :

الف) حالت سابقه ندارد(چنانچه آخوند فرمود)

ب) چنین جیزی شک بردار نیست و شک در بقاء درباره اش ممکن نیست، چرا؟ چون اگر از اول بوده،الآن هم قطعاً هست و خواهد بود، اما اگر از اول نبوده، الآن هم قطعاً نیست و نخواهد بود.

ص: ۱۹۰

إجراء الأصل فی المسئله الفقهیه

بحث دوم این است که آیا اصل در مسئله ی فقهیه (یعنی وجوب ولا وجوب) جاری است یا جاری نیست- در مسئله ی اصولی می گفتیم: ملازمه و عدم ملازمه، در اینجا(مسئله ی فقهیه) می گوییم: وجوب و عدم وجوب)؟ در اینجا سه تا اصل داریم:۱) برائت عقلی،۲) برائت شرعی،۳) استصحاب،از این سه اصل، برائت عقلی جاری نیست و جا ندارد،چون برائت عقلی در جای جاری است که در آنجا وجوبی باشد وبه دنبالش هم عقابی باشد، وحال آنکه ترک وجوب مقدمه عقاب آور نیست ولذا قبح عقاب بلابیان در اینجا جاری نیست. چرا؟

چون عقـابی در اینجـا نیست. برائت شـرعی هم جـاری نیست، چرا جـاری نیست؟ چون برائت شـرعی در جای جاری است که وجوبش کلفت آور و زحمت آور باشـد، ارتفاعش امتنان درست کنـد و حال آنکه در اینجا این گونه نیست، یعنی نه وجوبش کلفت آور است و نه در رفعش امتنان است،چرا وجوبش کلفت نیست؟ چون اگر شـرع هم نفرماید، ما مقدمه را خواهیم آورد و عقابی در آن نیست، رفعش هم امتنان نیست،چرا؟ چون عقل می گوید بیاور، پس نه وجوبش کلفت است و نه رفعش امتنان است. بنـابراین؛ نه برائت عقلی در اینجـا جـاری شـد و نه برائت شـرعی، آیـا استصـحاب جـاری است یـا اسـتحصاب هم جاری نیست؟ مرحوم آخوند معتقدند که استصـحاب جاری است،یعنی اصل عدم وجوب مقدمه است، به عبارت دیگر: شـرع مقدس «ذی المقـدمه» را واجب کرده، ولی نمی دانیم که مقـدمه را هم واجب کرده یـا مقـدمه را واجب نکرده، شک در وجوب زاید است ولذا اصل عدم وجوب مقدمه است.

ما در اینجا سه تا اشکال را مطرح کردیم، یک اشکال مال خودم بود، دو اشکال دیگر مال آقای آخوند بود، ما از اشکال خود جواب ندادیم و آن را وارد دانستیم، ولی مرحوم آخوند از اشکالات خودش جواب داد.

اشکال ما این بود که استصحاب عدم اثر عملی ندارد، وحال آنکه اصل عملی باید کاربردی باشد، یعنی وقتی مکلَّف، یا مجتهد آن را به کار می برد باید اثر داشته باشد، شما که استصحاب عدم وجوب مقدمه را جاری می کنید، چه کاربردی و اثری دارد؟!، به عبارت دیگر: شما «بالاخره» مقدمه را خواهید آورد،پس استصحاب عدم وجوب مقدمه چه کاربردی و چه اثری دارد؟! بالفرض شما بگویید که نصب سلم شرعاً واجب نیست، این چه اثری دارد؟! اثر ندارد، چون اگر کسی بخواهد پشت بام برود باید نصب سلم بکند، هرچند شرع بفرماید که نصب سلم واجب نیست، ولی عقل می گوید: «نصب سلّم» واجب است و باید نصب سلم بکنی، بنابراین؛ اصل عملی باید در مقام عمل به درد بخورد،وحال آنکه استصحاب عدم وجوب مقدمه، هیچ کاربردی در اینجا ندارد،چون عقل می گوید اگر می خواهی به ذی المقدمه برسی، باید مقدمه را بیاوری هرچند شرع بفرماید واجب نیست.

ولی مرحوم آخوند بر این استصحاب دو تا اشکال کرد و هر دو را هم جواب داد، اشکال اول آخوند این بود که استصحابات عدمیه در جای جاری است که متعلَّق ومضاف الیه عدم، یا باید حکم شرعی باشد یا موضوع برای حکم شرعی باشد«لأنّه یشترط فی الاستصحاب أن یکون المستصحب إمّا حکماً شرعیاً أو موضوعاً لحکم شرعی» و حال آنکه وجوب مقدمه هیچ کدام نیست، یعنی نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی است، بلکه وجوب مقدمه از لوازم وجوب ذی المقدمه است. به عبارت دیگر: «وجوب مقدمه» جعل مستقلی ندارد فلذا عدم بر سرش وارد نمی شود، عدم بر سر آن احکامی وارد می شود که مجعول شرعی باشد، و لی وجوب مقدمه مجعول شرعی نیست، بلکه از توابع و لوازم وجوب ذی المقدمه است ولذا «عدم» بر سرش نمی آید

.

جواب: مرحوم آخوند در مقام جواب فرمود

که عدم بر سر دو چیز می آید: الف) یا مستقلاً مجعول شرعی باشد، ب) یا تابع مجعول شرعی باشد، وجوب مقدمه هر چند جعل مستقل ندارد،ولی تابع آن وجوب ذی المقدمه است که کار شارع حساب می شود، فلذا وجوب مقدمه بیگانه از وجوب ذی المقدمه نیست، وجوب ذی المقدمه کار شارع است، پس وجوب مقدمه هم کار شارع حساب می شود.

اشکال دوم آخوند بر خودش این بود که شما چه طور می گویید: «ذی المقدمه» واجب است،اما مقدمه واجب نیست وحال آنکه وجوب مقدمه ممکن است از لوازم وجوب ذی المقدمه باشد، اگر «در واقع» وجوب مقدمه از لوازم وجوب ذی المقدمه باشد،پس چه طور شما بین ملازمین جدائی انداختید و گفتید که ذی المقدمه واجب است، اما مقدمه واجب نیست و حال آنکه پنجاه درصد ممکن است شما در این عمل بین لازم و ملزوم جدائی افکنده باشید، چرا پنجاه درصد گفتیم ؟ چون نمی دانیم که بین وجوب ذی المقدمه ووجوب مقدمه ملازمه هست یا ملازمه نیست؟ اگر ملازمه نباشد هیچ اشکالی ندارد، اما اگر ملازمه باشد، چه طور می گویید که وجوب ذی المقدمه فعلی است، اما وجوب مقدمه فعلی نیست؟! فلذا ممکن است این عمل شما پنجاه درصد خطا باشد،یعنی پنجاه در صد احتمال می رود که بین مقدمه و ذی المقدمه تفکیک کنید و بگویید: وجوب ذی المقدمه صد در صد فعلی است ، ولی وجوب مقدمه صد در صد فعلی نیست، و حال آنکه نمی توانید بگویید که وجوب مقدمه صد در صد فعلی نیست،چون ممکن است بین آن دوتا ملازمه باشد، بلی! اگر ملازمه نباشد، صد در صد فعلی نیست، اما ممکن است ملازمه باشد، اگر ملازمه باشد، پس چطور می گویید که ذی المقدمه صد در صد فعلی است، اما « مقدمه» صد در صد فعلی نیست ؟

جواب: مرحوم آخوند در جواب می فرماید: اینکه شنیده اید،نمی توان بین لازم و ملزوم جدائی و تفکیک انداخت، آن در مرحله ی واقع است، نه در مرحله ی ظاهر، یعنی در مرحله ی ظاهر مانع ندارد که بگوییم: ذی المقدمه وجوبش فعلی است، ولی وجوب مقدمه در ظاهر فعلی نیست. به عبارت دیگر: تفکیک ظاهری اشکالی ندارد، چیزی که اشکال دارد تفکیک واقعی است و ما نسبت به واقع راه نداریم.

مثال: فرض کنید که دوتا اناء مشتبه داریم که یکی از آنها قطعاً نجس است، دیگری هم قطعاً پاک است، منتها نمی دانیم که کدام طاهر است و کدام نجس می باشد، با یکی وضو می گیریم، فقهاء می فرمایند: اعضایش پاک، اما محدث است،یعنی حدث نفسانی باقی است، و حال آنکه این یکنوع تفکیک بین متلازمین است، اگر این «آب» نجس است،پس هم اعضایش نجس است و هم حدث باقی است،اما اگر این «آب» طاهر و پاک است،پس هم اعضایش پاک است و هم حدث مرتفع است.

آخوند در جواب می گوید که: تفکیک در مرحله ی واقع جایز نیست، اما در مرحله ی ظاهر مانع ندارد،یعنی در ظاهر هیچ اشکالی ندارد که که بگوییم: بدن شما پاک است، اما حدث شما باقی است.البته این در جای است که انسان با احد الانائین المشتبهین وضو بگیرد، اما اگر کسی با آب« مستصحب النجاسه» وضو بگیرد، همه می گویند که هم بدنش نجس است، وهم حدث باقی است.

اشکال آیه الله بروجردی بر جواب دوم آخوند:

مرحوم برجردی بر این جواب استادش اشکال کرده است؛ حاصل اشکال ایشان بر آخوند این است که: جناب آخوند! اینکه شنیده اید: می شود بین لازم و ملزوم در مقام فعلیت تفکیک کرد، این در جای است که هردو «حکم» جعل مستقل داشته باشند،مانند: وضو «باحد الإنائین»، در آنجا لازم را از ملزوم جدا کردیم و گفتیم: اعضای بدن پاک است،اما حدث باقی است. چرا؟ چون هرکدام موضوع مستقلی هستند، یعنی هم «اعضاء» موضوع مستقل است، و هم «وضو» موضوع مستقل می باشد فلذا هردو حکم مستقل دارند.

اما در جای که «لازم» جعل مستقل ندارد، بلکه حکمش به خاطر ملزوم است. به عبارت دیگر: در جای که «لازم» حکمش ملاک مستقل ندارد، بلکه حکمش به ملاک ذی المقدمه است؛در اینجا نمی شود گفت که احد المتلازمین فعلی است، اما ملازم دیگر فعلی نیست،یعنی نمی توانیم بگوییم که وجوب ذی المقدمه فعلی است، اما وجوب مقدمه فعلی نیست،وجوب مقدمه ملاک مستقلی ندارد بلکه نوکر وجوب ذی المقدمه است، یعنی وجوبش از وجوب ذی المقدمه آب می خورد،اگر وجوبش از وجوب ذی المقدمه آب می خورد،شما نمی توانید بگویید: آن یکی فعلی است، اما این دیگری فعلی نیست؛بلی! اگر بین آنهاملازمه نباشد، این حرف شما درست است که یکی فعلی است، اما دیگری فعلی نیست،ولی میان آن دوتا (بینهما) ملازمه است فلذا شما نمی توانید بگویید که این فعلی است، آن دیگری فعلی نیست.بنابراین؛ اگر پنجاه در صد هم بین آنها احتمال ملازمه بدهیم، نمی توانیم به طور قطع بگوییم؛این یکی فعلی است، آن دیگری فعلی نیست،چون دروغ است، آنوقت چطور شما قاطعانه می فرمایید که این یکی فعلی است، آن دیگری فعلی نیست«هذا فعلی قطعاً، ذاک لیس بفعلی قطعاً»؟!

به عبارت دیگر: لازمه ی استصحاب این است که بگویید: دیگری صد در صدر فعلی نیست، وحال آنکه از نظر واقع نمی توانید بگویید که صد در صد فعلی نیست. بلی! اگر بین اینها ملازمه نبود و هردو نوکر همدیگر نبودند، بلکه از قبیل نفس و بدن بودند،مانع نداشت که بگوییم،یکی صددر صد فعلی نیست، دیگری هم صد درصد فعلی است، چنانچه در نفس و بدن می توانیم بگوییم که: «نفس» محدث است قطعاً و صد در صد، بدن هم پاک است قطعاً وصد در صد؛

اما اگر گفتیم که وجوب یکی از وجوب دیگری سرچشمه می گیرد و اینها از قبیل اصل و فرعند و جفت هم هستند، هم در واقع و هم در ظاهر؛دیگر این حرف شما(آخوند) درست نیست که بگویید:«ذی المقدمه» واجب فعلی است قطعاً و صددر صد،« اما «مقدمه» واجب فعلی نیست قطعاً و صددرصد.

بلی! این حرف در صورتی درست است که بین آنها ملازمه نباشد، اما اگر ملازمه باشد، این حرف درست نیست، بلکه غلط است، جناب آخوند! با احتمال غلط بودن وبا احتمال ملازمه در واقع، شما چطور به طور قطع می فرمایید که دیگری قطعاً و صددرصد فعلی نیست؟! وحال آنکه قطع به عدم وجوب، با احتمال ملازمه سازگار نیست، بلکه با هم تضاد دارند.

پس خلاصه ی فرمایش مرحوم بروجردی این است که فرق است بین متلازمینی که هر یک ملاک مستقل دارد، و بین متلازمینی که یکی لازم دیگری است، جنبه ی تبعی دارد و ملاک مستقل ندارد، در اینجا تفکیک غیر ممکن است، یعنی نه در واقع تفکیک پذیر است ونه در ظاهر؛«لا فی الواقع و لا فی الظاهر» چرا؟ چون معنای تفکیک این است که ذی المقدمه قطعاً و صددر صد واجب است، اما مقدمه واجب نیست، فلذا این حرف را نمی شود گفت، چرا؟ چون اگر ملازمه نباشد، این حرف درست است، اما اگر ملازمه باشد، این حرف صد درصد غلط است،چون با احتمال وجود ملازمه، نفی وجوب مقدمه به طور قطع و صد درصد سازگار نیست. (این بود اشکال مرحوم بروجردی به فرمایش آخوند).

توضیح کلام آیه الله بروجردی: توضیح کلام ایشان این است که: ما دو نوع تلازم داریم:

ص: ۱۹۶

الف) تلازم جعلی

ب) تلازم تکوینی؛ پس گاهی «تلازم» تلازم جعلی است و گاهی «تلازم» تلازم تکوینی است، اینکه شنیده اید می شود بین لازم و ملزوم جدائی افکند،این در لازم و ملزومی است که تلازمش جعلی و قرار دادی باشد،مانند، بدن و نفس،یعنی شارع قرار داد کرده است که اگر «آب» پاک است، پس هردو طاهر و پاک است، هم بدن و نفس، اما اگر «آب» نجس است،هردو آلوده و نجس است، این تلازم قراردادی است و می شود به گونه ی دیگر قرار داد کرد. ولی گاهی «تلازم» تلازم تکوینی است، نه قرار دادی.یعنی چه بخواهیم و چه نخواهیم از هم جدا نمی شوند،مانند: آتش و حرارت، این یک تلازم جعلی وقراردادی نیست بلکه تلازم تکوینی است، اما مثالی را که مرحوم شیخ بیان کرد که ما لازم از ملزوم جدا کردیم، در آنجا «تلازم» تلازم قرار دادی و اعتباری است، فلذا هیچ مانعی ندارد که اعتباراً بگوییم: بدن پاک است،اما نفس محدث است، ولی باب ملازمه قرار دادی نیست، بلکه تلازمش تلازم تکوینی است،یعنی اگر کسی ذی المقدمه را اراده کند، یک اراده ی دیگر هم در لوح نفسش نسبت به مقدمه پیدا می شود.تلازم اراده ی این، با اراده آن تکوینی است، نه قرار دادی و جعلی.حالا که تکوینی است، تکوینی تفکیک بردار نیست،هرچند با کمترین احتمال، چطور؟ چون اگر ملازم نباشد، هردو درست است، یعنی ذی المقدمه واجب است قطعاً و صددرصد، مقدمه واجب نیست قطعاً و صد درصد، چون ملازم نیست. اما اگر «در واقع» ملازمه باشد، چنانچه پنجاه در صد احتمال ملازم را می دهیم، در این صورت تکویناً بین حرارت و آتش نمی شود جدائی انداخت هرچند یک لحظه، یعنی نمی توانیم بگوییم که ذی المقدمه واجب است قطعاً، مقدمه (که لازمه ی تکوینی است) واجب نیست قطعاً، چون احتمال می دهیم که ملازمه باشد.

ص: ۱۹۷

جواب از اشکال آیه الله بروجردی: ممکن است که از اشکال آقای بروجردی جواب بدهیم و بگوییم که ما نسبت به فرمایش ایشان اشکال داریم و آن اشکال مبنی بر این است که:

ما الفرق بین الإمکان الذاتی والإمکان الإحتمالی؟ البته امکان زیاد داریم،ولی بحث ما در اینجا راجع به امکان ذاتی وامکان احتمالی است، فرق بین امکان ذاتی و امکان احتمالی چیست؟

امکان ذاتی آنست که احراز کردیم «شی» نسبتش به وجود و عدم یکسان است،یعنی نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود،مانند: «انسان» که وجود و عدم برایش مساوی است، به این می گویند: امکان ذاتی .

در مقابل امکان ذاتی، امکان احتمالی است، امکان احتمالی این است که یک چیزی شنیدیم که مثلاً؛ انسان در قمر یا در مریخ پیاده شده است، یا شنیده ایم که یک انسانی بعد از مردن، زنده شده است، این را شنیدیم، ولی نه دلیل بر وجودش داریم و نه دلیل بر امتناعش، یعنی هیچ طرفش بر ما ثابت نیست،پس همین که شنیدیم،فلذا آدم منفی باف نباشیم ،بلکه بگوییم: «یحتمل»،یعنی احراز نکرده ایم که: «أنّه واجب الوجود» یا «أنه ممتنع الوجود»، یعنی نه امکان ذاتیش احراز کردیم و نه امتناع ذاتیش را نموده ایم، هیچ کدامش برای ما روشن نیست،پس بگو: «یحتمل» یعنی احتمالش می دهیم، ولی این «در واقع» ممکن است واجب الوجود باشد و ممکن است ممتنع الوجود باشد، شیخ الرئیس می فرماید: «ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعه الامکان ما لم یعضدک واضح البرهان»، به این می گویند: امکان احتمالی، امکان احتمالی هم با واجب الوجود می سازد و هم با ممتنع الوجود و هم با ممکن ذاتی،با تمامی اینها می سازد.

حال که فرق امکان ذاتی با امکان احتمالی روشن شد، می گوییم: جناب آقای بروجردی! آیا در جریان اصل، امکان ذاتی شرط است یا امکان احتمالی؟ اگر امکان ذاتی شرط باشد، اشکال شما بر مرحوم آخوند وارد است،چون ما احراز امکان ذاتی نکردیم،یعنی احراز کردیم که ذی المقدمه واجب باشد، اما مقدمه واجب نباشد،چرا احراز امکان ذاتی نکردیم ؟ چون احتمال دادیم که پنجاه درصد ملازمه نباشد، وباز احتمال دادیم که پنجاه درصد ملازمه باشد، فلذا احراز امکان ذاتی نکردیم. بنابراین؛ اگر ما در جریان «استصحاب» به دنبال امکان ذاتی باشیم، حق با شما است،چون در اینجا امکان ذاتی نیست، اما از آنجا که «استصحاب» یک اصل عملی و کاربردی است،فلذا در جریان اصل استصحاب «در مقام ظاهر» امکان احتمالی هم کافی است و امکان احتمالی با هر سه می سازده،یعنی هم با واجب الوجود می سازد، هم با ممتنع الوجود و هم با ممکن الوجود،با هر سه می سازد، ولذا احتمالش هست بر اینکه ذی المقدمه واجب باشد، اما مقدمه واجب نباشد، نه امکان ذاتی؛ چون امکان ذاتی آن است که واقع برای انسان کشف شده باشد که ملازمه نیست، ولی چون ملازمه و عدم ملازمه برای ما مکشوف نیست،فلذا در اینجا فقط امکان احتمالی است و لعل امکان احتمالی در جریان استصحاب کافی باشد. (این هم اشکال ما بود نسبت به فرمایش مرحوم آیه الله بروجردی) .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

أدله القائلین بوجوب المقدمه

بحث ما درباره ی دلیل وجوب مقدمه است، بحثهای که در این مدت کردیم، همه جنبه ی مقدمی داشت، بحث اساسی را امروز و فردا خواهیم کرد که آیا مقدمه ی «واجب» واجب است یا واجب نیست؟ نخست باید در نحوه ی وجوب مقدمه بحث کنیم که کدام «وجوب» محل بحث است؟ چهار احتمال در اینجا وجود دارد:

ص: ۱۹۹

۱- وجوب عقلی محل است،یعنی عقل می گوید که اگر می خواهید به ذی المقدمه برسید، حتماً باید مقدمه را انجام بدهید،به عبارت دیگر: لابدیت عقلی محل بحث است، یک عده مثبت لابدیت عقلی هستند، عده ی دیگر هم نافی می باشند.

۲- وجوب عرضی محل بحث است، مقصود از وجوب عرضی، چیست ؟ ما دو نوع وجوب داریم:

الف) وجوب حقیقی

ب) وجوب مجازی

یک نسبت حقیقی داریم، و یک نسبت مجازی داریم،درمثال:«جری الماء»، نسبت جریان نسبت حقیقی است، اما گفتیم: «جری المیزاب»، نسبت جریان به «میزاب» نسبت مجازی است، درمانحن فیه فقط یک «وجوب» است که نسبتش به ذی المقدمه حقیقی است،اما نسبتش به «مقدمه» عرضی می باشد، «عیناً» مثل «جری الماء و جری المیزاب» می ماند، یعنی یک جریان بیشتر

نیست، اما نسبتش به «ماء» حقیقی است، ولی نسبتش به «میزاب» حقیقی نیست، بلکه مجازی است.یعنی نزاع در این است، آیا وجوبی که «بالحقیقه» و حقیقتاً به ذی المقدمه نسبت می دهیم، آیا مجازاً می شود به مقدمه هم نسبت داد یا نه ؟

۳- احتمال سوم این است که بگوییم: بحث در وجوب غیری استقلالی است،یعنی بحث در این است که آیا «مقدمه» واجب غیری مستقل است یا نه ؟ به عبارت دیگر: واجب غیری بودنش محل بحث نیست، استقلالی بودنش محل بحث است، «استقلالی» یعنی مولاء ملتفت به مقدمه شده است و به آن امر کرده است.

۴- وجوب غیری تبعی، محل بحث است، «تبعی» مقابل استقلال است، «تبعی» یعنی لو التفت لأمر، اگر ملتفت باشد امر می کند، ولی چه بسا که ملتفت نباشد.درهر صورت بر سر یکی از این چهار تا است:

ص: ۲۰۰

۱) لابدیت عقلی .

۲) وجوب عرضی

۳) وجوب غیری استقلالی

۴) وجوب غیری تبعی

بررسی لابدیت عقلی: نسبت به لابدیت عقلی هیچ عاقلی شک ندارد،یعنی در وجوب مقدمه به معنای «لابدیت عقلی» احدی شک و شبهه ندارد،به عبارت دیگر: عقل می گوید: اگر آدم عاقلی بخواهد وارد خانه بشود، باید از در وارد بشود« فادخل البیوت من ابوابها»، یا اگر بخواهد بالای بام برود، باید نصب سلم کند، بنابراین؛ لابدیت عقلی جای بحث ندارد تا کسی در آن نزاع کند و تا یکی مثبت بشود و دیگری منکر. بلکه همه قبول دارند که عقل می گوید: مقدمه واجب عقلاً واجب است.

بررسی وجوب عرضی: وجوب عرضی هم محل بحث نیست، یعنی ما بیش از یک وجوب نداریم که مال ذی المقدمه است، اما اینکه این وجوب را «عرضاً» به مقدمه هم می شود نسبت بدهیم یا نه؟ این یک بحث ادبی می شود «یعود البحث بحثاً ادبیاً» که آیا «جری الماء» را می شود به «میزاب» هم نسبت داد یا نه، یعنی آیا می توانیم بگوییم:«جری المیزاب» یا نمی توانیم؟ آیا وجوبی که مال «ذی المقدمه» است، می شود به مقدمه نسبت داد یا نه ؟ این یک بحث ادبی است ولذا هیچ ارتباطی به علم اصول ندارد، این مانند: «أنبت الله البقل»، یا «أبنت الربیع البقل» می ماند، یک «أبنت» بیشتر نداریم که هم به خدا نسبت می دهیم، و هم به«ربیع» نسبت می دهیم، منتها به خدا نسبت می دهیم «بالحقیقه» و حقیقتاً؛ ولی به ربیع مجازاً نسبت می دهیم، نه حقیقتاً؛ بنابراین؛ این یک بحث ادبی می شود و ارتباطی به اصول ندارد.

ص: ۲۰۱

بررسی وجوب غیری استقلالی: این سومی تا حدی خوب است که بگوییم: بحث در باره ی وجوب حقیقی (مقابل مجازی) غیری است، اشکالش در کلمه ی «استقلالی» است که بگوییم: «مقدمه» واجب حقیقی غیری است، اما استقلالی، استقلالی را نمی توانیم بگوییم، چرا؟ چون «مولا» در خیلی از جاها و موارد توجه به مقدمه ندارد، قبلًا در فرق بین واجب استقلالی و تبعی خواندیم که واجب استقلالی همیشه مورد توجه مولا است، اما واجب تبعی گاهی مورد توجه نیست و گاهی مورد توجه است. پس اگر ما بگوییم: بحث در وجوب مقدمه است «وجوباً حقیقیاً غیریاً استقلالیاً؛ معنای استقلالی این است که در عرض ذی المقدمه واجب است،این حرف اشکال دارد، چون استقلالی بودن، فرع توجه به مقدمه است و حال آنکه گاهی «مولاء» به مقدمه اصلًا توجه ندارد، خصوصاً اگر یک «شیء» ده تا مقدمه داشته باشد، بنابراین؛ متقین شد که بحث ما در چهارمی است که وجوب حقیقی غیری تبعی باشد،« تبعی» یعنی لو التفت لأمر .

«إذا عرفت ذلک»، وقتی مشخص شد که محل نزاع در کدام وجوب است، فاعلم: أنّ القائلین بوجوب المقدمه، استدلوا علی ذلک بوجوه:

الوجه الأول: هو ما نقل عن أبی الحسین البصری؛[۱] وحاصله: ولم تجب المقدمه، لجاز ترکها، و حینئذ فإن بقی الواجب علی وجوبه، لزم التکلیف بما لا ـ یطاق ،وإلا ـ لخرج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً؛ قدیمی ترین دلیلی که بروجوب مقدمه آورده اند، همین دلیل است که می گوید:« لو لم تجب المقدمه، لجاز ترکه»، مخفی نماند که استدلال ابوالحسن بصری مرکب است از قیاس اقترانی شرطی و قیاس استثنائی، اولی در کلام مذکور است،اما دومی مذکور نیست،یعنی قیاس استثنائی مقدر است و آن را از قرینه می فهمیم.

ما نخست ا صل استدلال را معنا می کنیم،بعداً سراغ اشکالش می رویم،ایشان برای مدعای خودش چنین استدلال می کند که اگر بگوییم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، یعنی اگر «نصب سلم» واجب نیست، معنایش این است که ترکش جایز است «لجاز ترکها»، «و حینئذ» حالا که ترکش جایز شد، آیا پشت بام رفتن واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگویید: پشت بام رفتن واجب است، یعنی هم ترک مقدمه جایز است و هم ذی المقدمه و پشت بام رفتن واجب است، این تکلیف «بمالایطاق» است ومحال.

اما اگر بگویید:حالا- که ترکش جایز شد،دیگر پشت بام رفتن واجب نیست. در جواب می گوییم: «خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً»؛ یعنی لازمه ی این حرف شما این است که واجب مطلق از واجب مطلق بودن خود بیرون رود و بشود واجب مشروط، چون «واجب مطلق» به واجبی می گویند که «علی کل الأحوال و الشروط» واجب باشد، پس اگر واجب نشد، معلوم می شود که این واجب مشروط است،یعنی مشروط به این است که اگر نصب کردم واجب است،اگر نصب سلم نکردم، واجب نیست.پس حاصل استدلال ایشان این شد که: «لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها»،وحینئذ، یعنی در این حالت که نصب سلم ترکش جایز است، باز اگر پشت بام رفتن واجب باشد، این تکلیف «بما لایطاق» است، و اگر واجب نیست، معلوم می شود واجب مشروط است، یعنی مشروط به این است که من نصب سلم کنم،اگر نصب سلم نکردم واجب نیست، (این استدلال آقای ابوالحسین بصری است).

یلاحظ علیه: ما نسبت به استدلال دوتا جواب داریم:

الف) جواب نقضی

ب) جواب حلی

جواب نقضی فرض کنید یکی متلازمین واجب است،چرا واجب است؟ چون ملاک دارد، اما ملازم دیگرش واجب نیست، چون ملاک ندارد.

مثال: در «نماز» رو به قبله بودن واجب است،این ملازم است با پشت به ستاره ی جدی،یعنی استقبال قبله ملازم است با پشت کردن به ستاره ی جدی، ما همان استدلال ایشان را پیاده می کنیم ومی گوییم: آیا در «نماز» استقبال قبله واجب است یا واجب نیست؟ واجب است، ملازمش که استدبار ستاره ی جدی است، چه گونه است، آیا واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگویید: استدبار ستاره ی جدی واجب است که هیچ! اما اگر بگویید واجب نیست،پس معنایش این است که ترک استدبار برای من می شود جایز، یعنی وقتی استدبار واجب نشد،پس ترک استدبار می شود جایز،حالا که ترک استدبار برای من جایز شد،من می خواهم استدبار را ترک کنم، اگر استدبار را ترک کردم، آیا استقبال باز هم واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگویید: واجب است، این تکلیف بما لایطاق است.

اما اگر بگویید: واجب نیست، «خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً»، هر جوابی که شما در اینجا دارید، ما هم در آنجا داریم. پس اگر گفتیم که شارع مقدس «أوجب الإستقبال ولم یوجب الإستدبار» ولذا ترک استدبار جایز است، حالا که ترک آن جایز شد،آیا استقبال باز هم واجب است یا واجب نیست؟ اگر بگویید: واجب است، این حرف گفتنی نیست،چون ممکن نیست و نمی شود گفت که من استدبار را ترک کنم، اما استقبال داشته باشم،چرا ممکن نیست؟ چون این تکلیف «بما لایطاق» است. اما اگر بگویید:حالا- که استدبار نکردید، پس استقبال هم واجب نیست، «خرج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً وعاد واجباً مشروطاً»

ثانیاً: اینکه ابوالحسین بصری گفت:« ولم تجب المقدمه لجاز ترکها» از این کلمه ی «لجاز» چه چیز را اراده کرده است؟ اگر جواز شرعی را اراده کرده است، یعنی اباحه، این غلط است «هذا غلط»، چرا؟ چون لازم نیست چیزی که واجب شرعی نشد، حتماً باید مباح شرعی باشد،بلکه ممکن است لاحکم باشد. پس ما از ایشان(ابوالحسین بصری) سئوال می کنیم که مراد شما از جمله ی «لجاز ترکه» چیست، اینکه می گویید اگر «مقدمه» واجب نشد،لجاز ترکه، آیا مقصود شما از «لجاز ترکه» اباحه ی شرعیه است؟ اگر مقصود شما این باشد،این درست نیست، چرا درست نیست؟ چون چه بسا ممکن است چیزی واجب نباشد،مباح شرعی هم نباشد، بلکه لاحکم باشد.

ص: ۲۰۴

فرق لاحکم با اباحه ی شرعیه:

فرق لاـ حکم بـا اباحه ی شـرعی این است که اباحه ی شـرعی مقتضـی بر مساوات است، یعنی هر کجا که مقتضـی بر مساوات باشد،به آن می گویند: اباحه ی شرعی.

امـا بعضـی ازجاهـا است که اصـلاً اقتضاء نیست،حتی اقتضا بر مساوات واباحه ی شـرعی هم نیست، دیگر آنجا را نمی گوینـد: مباح؛ آنجا را می گویند: لاحکم،یعنی شرع مقدس در آنجا اصلاً حکمی ندارد.

مرحوم آخوند می فرماید: ملازمه نیست،یعنی اگر چیزی واجب نشد، حتماً مباح شـرعی باشد «المباح الشـرعی عباره عما یکون فیه اقتضاء للمساوات» اقتضاء برای مساوات باشـد، این حا اقتضاء برای مساوات نیست «المساوات بین الوجود و العدم، بین الفعل والترک»، بلکه ممکن است از قبیل لاحکم باشد.

ثالثاً: حالا که مراد از شـما از «لجاز ترکه» لاحکم شد،یعنی شارع در اینجا اصلاً حکمی ندارد، «لجاز ترکه» یعنی شارع حکمی نـدارد، اشـکال سوم راجع به کلمه ی «حینئـذ» است. اشـکال دوم متوجه«لجاز ترکه» بود و گفتیم اگر مراد شـما از «لجاز ترکه» اباحه ی شرعی باشد،این درست نیست، چرا؟ چون ممکن است در یک شیء اقتضای مساوات نباشد، بلکه لا حکم باشد، ولی اشـکال سوم متوجه«لجاز ترکه» نیست، بلکه متوجه کلمه ی«وحینئذ» است، ما از ایشان(ابوالحسـین بصـری) سئوال می کنیم که مراد شـما از«حینئذ» چسـیت؟ آیا مراد از «حینئذ» حین جاز الترک است، یا مراد شـما«حین الترک» است؟ چون این دوتا تعبیر با همـدیگر فرق دارنـد،مراد شـما کـدام یکی اسـت؟ اگر مراد شـما از «حینئـذ» حیـن جـاز الـترک باشـد، آنـوقت نـتیجه درسـت نیست،چرا؟ چون از«لجـاز ترکه» تکلیف بمـا لایطاق لازم نمی آیـد. چرا؟ جائز الترک، ملازم با ترک نیست، زیرا خیلی از چیز هاست که ترکش جایز است، وحال آنکه ما ترک نمی کنیم. اما اگر مراد از شـما «حینئـذ» حین الترک باشـد، ما در جواب می گوییم که هیـچ کـدام نیست، یعنی اگر کسـی ترک کرد، نه تکلیف مالایطـاق لازم می آیـد، و نه «خروج الواجب المطلق عن کونه واجبـاً مطلقـاً» لازم می آیـد، بلکه سومی لازم می آیـد، یعنی لازم می آیـد که حکم الله بالعصـیان ساقط بشود. به عبارت دیگر: درست است که ترکش واجب نبود، ولی عقل شما می گفت برو نصب سلم کن، اگر نصب سلم نکردی به ذی المقدمه نمی رسی.

بنابراین؛ نه اشکال اولی لازم می آید که تکلیف ما لا یطاق باشد، و نه اشکال دومی لازم می آید که «خروج الواجب المطلق عن کونه واجباً مطلقاً» باشد،بلکه اشکال سومی لازم می آید،یعنی لازم می آید که حکم خدا ساقط بشود بالعصیان، عقل می گوید چرا عصیان کردی، درست است که رسول ظاهری می فرمود: واجب نیست، اما رسول باطنی می گوید: نصب سلم کن و برو پشت بام؛ پس در سومی تکلیف ساقط می شود بالعصیان.

خلاصه: ما دلیل آقای ابوالحسین معتزلی بصری را در چند کلمه خلاصه کردیم :

۱) اینکه می گویید: «لم تجب المقدمه لجاز ترکه» این دو اشکال دارد، اولاً؛ نقض میکنیم به متلازمین، یعنی اگر استقبال واجب باشد، استدبار واجب نباشد، عین همین بیان در آنجا هم می آید؛ ثانیاً: اینکه گفتید؛ «لجاز ترکه» اگر مراد شما از«لجاز ترکه» اباحه ی شرعی باشد، این غلط است؛ چرا؟ چون لازم نیست چیزی اگر واجب نشد، اباحه ی شرعی باشد، بلکه ممکن است لا اقتضاء باشد، اباحه ی شرعی ذو اقتضاء للمساوات، ولی این لا اقتضاء است، ذو اقتضا نیست بلکه ممکن است لا اقتضاء باشد.

۲) امـا اگر مراد شما «لجاز ترکه» نیست، بلکه کلمه ی «حینئذ» است ، یعنی مقصود شما از«حینئذ» حین جاز ترکه است،اشکالش این است که نتیجه ها مترتب نیست، چرا؟ چون ممکن است ترکش جائز باشد، اما من ترک نکنم، یعنی نصب سلم کنم و بروم پشت بام، فلذا این تکلیف بما بالایطاق نیست .

۳) اگر مرادتان از «حینئذ» جواز الترک نیست بلکه خود ترک است، در این صورت اگر من مقدمه را ترک کردم، نه اشکال اول لازم می آید و نه اشکال دوم؛ بلکه اشکال سوم لازم می آید،یعنی لازم می آید که حکم الهی ساقط بشود بالعصیان، چرا عصیان کردی؟ به عبارت دیگر: درست است که رسول ظاهری واجب نکرده بود، اما حرام هم که نکرده بود، رسول ظاهری حرام که نکرده بود، ولی رسول باطنی می گفت: من باب لابدیت عقلی، برونصب سلم کن، اگر نکردی و وقتش گذشت، امر الهی با عصیان ساقط شد.

ص: ۲۰۶

الوجه الثانی : ما افاده المحقق الخراسانی :

دلیل آخوند وجدان است، می گوید: وجدان حکم میکند به وجوب مقدمه، یعنی اگر مولا به نوکرش امر کند که برو گوشت بخر، امر به خریدن گوشت، امر به مقدماتش هم است. فلذا اگر مولا ـ ملتفت بشود که مقدمه ی گوشت خریدن، دخول در بازار است، دوتا امر در اینجا انشاء می کند،یعنی هم می فرماید:« أدخل السوق» و هم می فرماید:« واشتر اللحم»،پس وجداناً می بینیم که دوتا امر می کند،این بهترین دلیل است بر وجود ملازمه بین ایجاب ذی المقدمه و ایجاب مقدمه «وهذا دلیل علی وجود الملازمه بین ایجاب ذی المقدمه و ایجاب المقدمه». وجداناً اگر مولا ملتفت بشود بر اینکه خرید گوشت بدون دخول در سوق ممکن نیست، هردو را امر می کند، هم می فرماید: أدخل السوق، وهم می فرماید: اشتر اللحم.

یلاحظ علیه:ما به این فرمایش آخوند اشکال داریم و می گوییم:

اولاً: جناب آخوند! از کجا معلوم است که«أدخل السوق» امر مولوی باشد، لعل امر ارشادی است، به این معنا خادم و نوکر تازه کار است و اطلاعی از چهار گوشه ی این شهر ندارد و نمی داند که قصابی در کجاست؟ مولا راه را نشان می دهد و می گوید: برو از فلان جای شهر گوشت بخر،این از باب ارشاد به جا ومکان ذی المقدمه است، نه اینکه«أدخل السوق» یک امر مولوی غیری باشد، بلکه غالباً ارشاد است. یعنی گاهی از اوقات مکلّف از «مقدمه» خبر ندارد، مولا مقدمه را ارشاد می کند، هیچ بعید نیست که ارشادی باشد، خصوصاً اگر نوکر انسان تازه کار باشد و جای اشتراء لحم را نداند،

ثانیاً:از کجا معلوم است که این «امر» یک امرتأکیدی نباشد،یعنی ممکن است که امر به «مقدمه» برای تأکید باشد.

ص: ۲۰۷

استاد: به عقیده ی من، آن اولی خوب است،من این دومی را نمی پذیرم،اما اولی خوب است، یعنی « غالباً» اوامر مقدمی، اوامر ارشادی هستند، به این معنا که گاهی عبد و غلام از مقدمه خبر ندارد، مولا مقدمه را هم با امر ارشاد می کند،بنابراین؛ دلیل مرحوم آخوند چندان دلگرم کننده نیست.

الوجه الثالث: ما أفاده المحقق النائینی، وهو إن وزان الإراده التشرعیه کوزان الإراده التکوینیه.وبعباره اخری: إن وزان الإراده الآمریه کوزان الإراده الفاعلیه،

مرحوم نائینی می فرماید: ما در اراده ی تکوینی، دوتا ارده داریم، یک اراده ی تکوینی این است که خود شما می خواهی پشت بام بروی، این یک نوع اراده تکوینی است که گاهی به آن اراده ی فاعلی هم می گویند، اگر خودت می خواهی پشت بام بروی، در داخل و درون خودت دو تا اراده احساس می کنی

۱) یک ارده نسبت به نصب سلم

۲) اراده ی دیگر هم نسبت به صعود الی السطح؛ اگر انسان خودش پشت بام برود، به آن می گویند: اراده ی تکوینی، یا می گویند: اراده ی فاعلی؛ فلذا در ذهنش دو تا اراده هست، یک اراده نسبت به نصب سلّم؛ اراده ی دیگر نسبت به صعود إلی السطح؛

اگر در اراده ی تکوینی، دو تا اراده است، قطعاً در اراده ی تشریعی و اراده آمری هم دوتا اراده است،یعنی اگر مولا به غلام و عبدش بفرماید: پشت برو، در ذهنش دو اراده است : نوکرم! اولاً؛ نصب سلم بکن، بعداً پشت بام برو؛ اگر واقعاً در اراده تکوینی دو تا اراده است که یکی به ذی المقدمه تعلق گرفته، دیگری به مقدمه؛ پس در اراده ی تشریعی که مولاء به عبدش امر می کند، آنجا هم دو تا اراده است: ۱- غلامم! نصب سلم کن

۲- پشت بـام برو؛ و زان اینهـا یکی است، وقتی یکی شـد، پس در هر دوتـا دو اراده است، اگر در اینجـا دوتـا اراده است، پس قطعاً دو تا وجوب هم هست، چون این اراده ها مقـدمه ی ایجاب است، یک ایجاب متعلق به ذی المقـدمه است، ایجاب دیگر هم متعلق به مقدمه می باشد.

بنـابراین؛ ایشـان می فرمایـد الإـراده التکـوینیه و الإـراده الفـاعلیه تتعلق بفعـل النفس،یعنی به فعـل خودم متعلق است ،خودم می خواهم پشت بام بروم، والإراده الآمریه والتشـریعیه تتعلق بفعل الغیر، یعنی خادم و غلامم پشت بام برود، سـپس می فرمایـد: اگر در آنجـا(اراده ی تکـوینی) دوتـا ارده هسـت، در اراده ی تشـریعی هـم دو تـا اراده است؛ بلی! در اراده ی تکـوینی، وجـوب و ایجـاب نیست، بلکه خودم دارم کـار می کنم و پشت بـام می روم، امـا در اراده تشـریعی، علاـوه بر دو اراده، دو تا هم وجوب است که: احد هما یتعلق بذی المقدمه و الآخر یتعلق بالمقدمه.

۱. و هو محمـد بن علی المقلب بالطیّب من مشایـخ المعتزله فی قرن الخامس،مؤلّف «المعتمد فی اصول الفقه» توفی ببغداد، عام ۴۳۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما راجع به ادله ی کسانی می باشد که می گویند: مقدمه ی «واجب» واجب است، دلیل اول مال ابوالحسـین بصـری بود، دلیل دوم مال مرحوم آخونـد بود که ادعای وجـدان کرد و گفت: مولاء اگر ملتفت بشود دو تا امر می کند، یک امر نسـبت به ذی المقدمه، امر دیگر هم نسبت به مقدمه.

مـا در پاسـخ ایشـان گفتیم که مولاـ یـک امر بیشتر نـدارد، اگر امر دوم را هم می کنـد، غالبـاً جنبه ی ارشـادی دارد،یعنی می خواهد به مقدمه ارشاد کند، یا اینکه برای تاکید ذی المقدمه است .

ص: ۲۰۹

دلیـل سوم مـال محقق نـائینی بود، ایشـان می فرمایـد: وزان اراده ی تشـریعیه، همان وزان اراده ی تکوینیه است، به تعبیر دیگر: وزان اراده ی آمرانه، همان وزان اراده ی فاعلانه است، یعنی همانطور که اگر انسان بخواهـد شـخصاً کاری را انجام بدهد، دو اراده دارد:الـف) یـک اراده بـه مقـدمه، ب) اراده ی دیگر به ذی المقـدمه، قهراً اراده ی آمرانه و تشـریعیه نیز چنین است،یعنی یک اراده متعلق به شـیء است، اراده ی دیگر متعلق به اتیان مقدمه می باشد،آنگاه می فرماید که تفاوت دو اراده در این است که اراده ی فـاعلی و تکوینی به فعـل نفس تعلق می گیرد، ولی اراده ی آمرانه و تشـریعی به فعـل نفس تعلق نمی گیرد،بلکه به فعل غیر تعلق می گیرد.

یلاحظ علیه : ما در اطراف دلیل ایشان، دو نظر داریم:

اولاً؛ اینکه فرمودید: اراده ی فاعلی و تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد، اما اراده ی آمری و تشـریعی به فعل نفس تعلق نمی

گیرد، بلکه به فعل غیر تعلق می گیرد، این فرمایش شما قابل تصدیق نیست؛ چرا ؟ چون اراده همیشه بر فعل اختیاری تعلق می گیرد، و چیزی که فعل اختیاری است، فعل خود انسان است، نه فعل دیگری، یعنی فعل دیگری در اختیار من نیست، تا اراده به آن تعلق بگیرد، روزه گرفتن و نماز خواندن دیگران در اختیار من نیست، بنابراین؛ چیزی که در اختیار من نیست،چگونه می توانم آن را ارده کنم وبگویم: فلانی! من اراده کنم نماز شما را، اراده می کنم وزه شما را؟! فلذا معنا ندارد که فعل دیگران را ارده کنم، یعنی از نظر براهین فلسفی این کار صحیحی نیست، هر چند که در میان اصولی مشهور است و می گویند : الإراده التکوینیه تتعلق بفعل النفس، و الإراده التشریعیه تتعلق بفعل الغیر، اما از نظر قواعد فلسفی درست نیست، چرا؟ زیرا الإراده تتعلق بالفعل الاختیاری، و فعل اختیاری، فعلی است که از خود انسان سر بزند، نه از دیگران؛ چون فعل دیگران در اختیار من نیست تا اراده ام بر او تعلق بگیرد و لذا ما معتقدیم که اراده ی تشریعی و اراده آمرانه هم اراده به فعل نفس تعلق گرفته است، یعنی بر انشاء البعث تعلق گرفته است و« انشاء البعث» هم فعل اختیاری من است

ص: ۲۱۰

پس اولین اشکال ما نسبت به فرمایش نائینی این است که آن جمله ی معروف که اصولیون می گویند: «الإراده التشریعیه تتعلق بفعل الغیر، و الإراده التکوینیه تتعلق بفعل النفس» این قاعده درست نیست،بلکه «الإراده مطلقاً- أی سواء کانت تشریعیةً أو تکوینیةً- تتعلق بفعل النفس لا بفعل الغیر، منتها فعل النفس هم دو جور است:

الف) گاهی می خواهم خودم انجام بدهم، خودم بخورم، این اراده بر«اکل» است، ب) گاهی می خواهم امر کنم، این اراده بر انشاء البعث است، اراده ی من تعلق گرفته به انشاء الطلب،یعنی انشاء بعث وانشاء طلب می کنم و ایجاد داعی می کنم، تا شما به حرکت وادار شوید، حرکت شما و راه افتادن شما در اختیار من نیست، چیزی که در اختیار من است، انشاء البعث، انشاء الطلب و ایجاد داعی است .

ثانیاً: اشکال دوم این است که ایشان فرمود: همانطور که در اراده ی تکوینی دوتا اراده است، در اراده ی تشریعی هم باید دو تا اراده باشد، چرا ؟ چون در جای که می خواهم خودم انجام بدهم، قطعاً باید دو تا اراده داشته باشم،۱) یک اراده نسبت به نصب سلّم،۲) اراده ی دیگر نسبت به «کون علی السطح»

ما به فرمایش ایشان اشکال داریم ومی گوییم: قبول داریم که در اراده ی تکوینی، دوتا ارده هست،یعنی در جای که می خواهم خودم انجام بدهم، قطعاً باید دو تا اراده داشته باشم، ولی در ارده ی تشریعی، وجود دو اراده لازم نیست، بلکه یک اراده هم کافی است، به عبارت دیگر: آنجا که می خواهم فرمان و دستور بدهم که دیگری فلان کار را بکند، در آنجا لزومی ندارد که من دو تا اراده داشته باشم، بلکه یک اراده هم کافی است، کدام اراده؟ الإراده المتعلقه بذی المقدمه،همین یک اراده کافی است، بقیه مربوط به عقل خود عبد است،یعنی خداوند به «عبد» عقل داده است که نصب سلم کند. به عبارت دیگر: «عبد» می داند که مولاء از او «کون علی السطح» را می خواهد و کون علی السطح هم در گرو نصب سلم است،عقل به او می گوید که برو نصب سلم کن؛ پس معلوم شد که میان اراده ی تکوینی و تشریعی فرق است، البته نه آن فرقی که مرحوم نائینی بیان کرد و فرمود:اراده ی تکوینی به فعل نفس تعلق می گیرد، ولی اراده ی تشریعی به نفس تعلق نمی گیرد، بلکه به فعل غیر متعلق می شود.

ص: ۲۱۱

ما در جواب ایشان گفتیم که فرق اراده ی تکوینی و اراده ی تشریعی این نیست که شما فرمودید، بلکه در هردوتای آنها به فعل نفس تعلق می گیرد نه به فعل غیر؛ تفاوت وفرق آنها این است که در اراده ی تکوینی، خودم کار می کنم،یعنی بارم بر دوش خودم است، فلذا ناچارم که دو تا اراده کنم،یعنی هم اراده ی مقدمه کنم و هم اراده ی ذی المقدمه؛ ولی در اراده تشریعی، خودم کار نمی کنم، بلکه دیگری می خواهد کار را انجام بدهد، فلذا یک اراده کافی است، یعنی «الإراده المتعلّقه بذی المقدمه» و اما اراده ی مقدمه برای من لازم نیست، چرا؟ چون «عبد» خودش عقل دارد و می داند که باید مقدمه را انجام بدهد.

الوجه الرابع: وجود الأوامر الغیریه فی الشرعیات والعرفیات، الخ؛ حاصل دلیل چهارم این است که بهترین دلیل بر امکان یک چیزی، وقوعش است «ادلُّ دلیل علی امکان الشیء وقوعه»،یعنی هم در شرعیات و هم در عرفیات، اوامر غیری داریم و کسی نمی تواند وقوع اوامر غیری را منکر شود.

بنابراین؛ دلیل بر اینکه مقدمه ی «واجب» واجب می باشد، این است که هم در قرآن کردیم و هم در احادیث ائمه(علیهم السلام) اوامر غیریه فراوان آمده است. ورودش دلیل بر این است که ملاک در این موارد است، اگر در این مواردی که اوامر غیری وارد شده،ملاک وجود دارد،پس قطعاً درجاهای دیگر هم که اوامر غیری وارد نشده است، آنجا هم ملاک هست. به عبارت دیگر: از ورود اوامر غیریه در این موارد، کشف می کنیم که در مواردی که اوامر غیریه وارد نشده است هم ملاک هست، اگر ملاکش هست،پس امرش هم مقدّر است ،یعنی هرچند امرش مذکور نیست، ولی مقدّر است، «والمقدر کالمذکور»، برخی از مواردی که اوامری غیریه در آنجا وارد شده است از قرار ذیل است:

۱) «یا ایها الـذین آمنوا اذا طلّقتم النساء فطلقوهنّ لعـدتهنّ، فاذا بلغن اجلهنّ فامسـکوهنّ بمعروفٍ اوفارقوهنّ بمعروفٍ واشـهِدُوا ذوی عدلٍ منکم»[۱]

می فرمایـد: موقع طلاق دادن زنان، حتماً شاهد بگیرید،مسـلماً شاهد گرفتن واجب مقدمی است برای طلاق،اگر نزدیک اسـت که عـده ی آنـان تمـام بشـود،یعنی مـدت کمی از عـده بـاقی مانـده است، فکر کنیـد اگر می توانیـد که دو مرتبه بـا اخلاقش بسازیـد.رجوع کنیـد، اما اگر می دانید که سازگار نیسـتند، رها کنید، «اشـهدوا» هم به طلاق بر می گردد، عجیب این است که اهل سـنت وجود دو شاهـد را در نکاح لازم می داننـد، ولی در طلاق لازم نمی داننـد و می گویند: طلاق بدون حضور عدلین هم صحیح است ،وحال آنکه در قرآن کریم، وجود دو شاهد در باره ی طلاق وارده است، نه در باره ی نکاح، یعنی درباره ی نکاح هیچ «اشهدوا ذوی عدلٍ» نیست،فلذا یکی از فروعاتی که میان ما و آنان اختلاف است، همین فرع است.

۲) ((یـا ایهـا الـذین آمنـوا اذا قمتـم الی الصـلاه فاغسـلوا وجـوهکم و ایـدیکم الی المرافق و امسـحوا برئوسـکم و ارجلکـم الی الکعبین))[۲] شستن صورت و دست، یا مسح سر و پا اوامر غیری هستند.

۳) ((ان کنتم جنباً أو لا مستم النساء،الخ، فیتمموا صعیداً طیباً))[۳] ا ین «فتیمموا» امر غیری است برای نماز.

۴) ((ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا))،[۴]

«تبین» واجب غیری است.یعنی واجب نفسـی نیست، اگر بنـاء باشـد به خبر فـاسق عمـل کنیم، شـرطش تبین است والّا اگر عمل نکنیم، «تبین» واجب نیست در عین حالی که تبین واجب غیری است، راجع به آن امر وارد شده است« فتبینوا».

۵) «یـا ایهـا الـذین آمنوا اذا جـائکم المؤمنـات مهاجرات فامتحنوهنّ الله اعلم بایمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الی الکفار»[۵] اگر زنان مؤمنه از مکه وارد مـدینه شدند و اسـلام آوردند و گفتند: ما مؤمن شدیم اینها را امتحان کن، اگر هسـتند واقعاً مؤمن انـد، (فلاـ ترجعوهن إلی الکفـار) اینهـا را دیگر به شوهران کفار شان بر نگردانیـد، آیه ۱۰؛ در اینجـا «فامتحنوهن» واجب غیری است، واجب نفسـی نیست،یعنی مقـدمه ی این است که اگر ثـابت شـد،آنـان مسـلمانند، به شـوهران کافرشـان بر نگردانیـد، فلاـترجعوهن إلی الکفـار،مراد از «کفار» شوهران شان هسـتند،پس در این آیات اوامر غیری داریم،از این کشف می کنیم وجـود ملاـک را در مـوارد دیگری که آیـات در مورد آنهـا وارد نشـده است، چون وحـدت ملاـک است، یعنی ملاـک مقـدمیت است، در جاهـای دیگر هم ملاک مقـدمیت است، پس اگر امری در آنجاها مـذکور نیست، اما مقـدر است «المقـدر کالمذکور»

یلاحظ علیه: این استدلال هم درست نیست،یعنی درست است که در این آیات اوامر غیری وارد شده است،ولی همه ی اینها ارشادی هستند، ارشادند بر شرطیت و می خواهند شرطیت را بیان کنند. به عبارت دیگر: اگر این اوامر نبودند، ما شرطیت حضور عدلین را در طلاق نمی فهمیدیم، «واشهدوا ذوعدل»، بیان شرطیت است،»فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم» هم بیان جزئیت می کند، یعنی تمام این اوامر برای بیان شرطیت و جزئیت اند،به گونه ی که اگر ین آیات نبودند، ما شرطیت و جزئیت را نمی فهمیدیم،یعنی اگر خدا نفرموده بود: «واشهدوا ذوی عدل منکم» ما هم مثل عامه و اهل سنت بدون حضور عدلین طلاق می دادیم . بنابراین؛ درست است که دراینجا اوامر است،ولی این «اوامر» اوامر مولوی نیستند، بلکه تمامی این اوامر، ارشاد به شرطیت و جزئیتند، و حال آنکه بحث ما در اوامر مولوی است که مقدمه ی امر مولوی غیری تبعی داشته باشد،بلی! اینها اوامر هست، ولی همه ی اینها بوی ارشاد را می دهند، یعنی می خواهند جزئیت و شرطیت رابگویند،مثلاً؛ در آن روایت از حضرت امام رضا(علیه السلام) هست که فرمود: «لاتصلّ فی وبر ما لایؤکل لحمه»، این نهی، نهی ارشادی است، نهی ارشادی می خواهد مانعیت را برساند که «ما لایؤکل لحمه» مانعیت دارد،فلذا این اوامر و نواهی حنبه ی مولوی ندارند، بلکه جنبه ی ارشادی دارند،یعنی یا ارشاد به شرطیت و جزئیتند، یا ارشاد به مانعیت می باشند.

أدله القائلین بعدم وجوب المقدمه

دلیل کسانی که قائل به وجوب مقدمه بودند ومی گفتند: مقدمه ی «واجب» واجب غیری مولوی تبعی است، توان اثبات مدعای آنان را نداشت، ولی دلیل ما و دیگران که معتقدیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، خیلی روشن است،یعنی همه را خلع سلاح می کنیم و می گوییم: آقایان! هدف از ایجاب مقدمه چیست؟ به عبارت دیگر: مولا که می خواهد مقدمه را واجب کند، هدفش از ایجاب مقدمه چیست- مراد از وجوب هم وجوب مولوی است، نه وجوب ارشادی، مراد از ایجاب، ایجاب مولوی است نه ایجاب ارشادی-؟ لابد هدفش ایجاد داعی است، یعنی می خواهد بر مکلَّف ایجاد داعی بکند که مقدمه را بیاورد، پس اعتراف کردید که هدف از ایجاب مقدمه، ثواب و عقاب نیست، بلکه هدف از ایجاب مقدمه ، ایجاد داعی است، چون گفتیم مقدمه عقاب ندارد، حتی انجام مقدمه هم ثواب ندارد مگر اینکه قربه الی الله انجام بدهد، پس هدف از ایجاب مقدمه، ایجاد داعی بر مکلَّف شد که تحریک کند تا ذی المقدمه را بیاورد و انجام بدهد. خیلی خوب! ما همین جا مچ شما را می گیریم و می گوییم: اینکه مقدمه را واجب می کنی، مخاطب شما کیست؟ اگر مخاطب شما، مخاطب مطیعی است که واقعاً می خواهد مقدمه را انجام بدهد،پس مسلماً مقدمه را انجام خواهد داد ولذا نیاز به امر وبعث شما نیست، اما اگر مخاطب شما یک مخاطب مطیع نیست، بلکه مکلَّف عاصی است، اینکه شما فرمودید:« کن علی السطح»، او هرگز به پشت بام نخواهد رفت،پس جای که امر«کن علی السطح» اورا تکان ندهد، امر مقدمی هم او را تکان نخواهد داد.چون امر ذی المقدمه عقاب دارد،وقتی امری که عقاب دارد او را حرکت نمی دهد،پس چگونه امری که عقاب ندارد، می تواند او را به حرکت در آورد؟!

بنابراین، دوازده قرن است که این بحث در میان اصولی ها مطرح است، بعضـی ها اثبات می کنـد، و بعض دیگر نفی می کند، ولی ما بساط بحث را بر چیـدیم و گفتیم: امر به «مقـدمه» یا لغو است و یا داعی نیست، اگر مولا به عبـد مطیع امر می کند، این امر لغـو اسـت، چـون او بـدون امر مولاـ هم خواهـد آورد. امـا اگر به عاصـی امر می کنـد، داعی نیست،چـون وقـتی امر به ذی المقدمه نتواند او را تکان بدهد، امر به مقده به طریق اولی نمی تواند او را تکان بدهد. .

سؤال :ما راجع به مقـدمه ی واجب،تقریباً دو ماه بحث کردیم،آنوقت در آخر گفتید که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، چون یا لغو است یا داعی نیست ،پس این بحث ما چه فائده ای دارد ؟

جواب : اولاً؛ این بحثهای که کردیم همه آنها مفید بود، ثانیاً؛ در بحث لازم نیست که انسان همیشه به اثبات برسد، بلکه گاهی به اثبات می رسد، و گاهی هم به نفی می رسد،یعنی معنای اجتهاد همین است .

تتمه: بعضـی ها بین سـبب و بین شرط تفصیل داده اند، این تفصیل ها را هم معالم و هم قوانین هم کفایه بحث کرده اند بعضی ها فرق گذاشته اند بین سبب و بین شرط و گفته اند: امر به «مسبب» امر به سبب است، سبب را هم به علت تامه معنا کردیم، در علت تامه «لاینفک السبب عن المسبب، کالإلقاء فی النار بالنسبه الی الاحراق» مولاء می گوید: احرق هذا لقرطاس، این کاغذ را بسوزان، این در واقع امر است به القـاء فی النـار است، چون امر بر «مسـبب» امر به سـبب است، چرا ؟ چون مسبب که احراق باشـد، در اختیار من نیست، بلکه کار آتش است، چیزی که در اختیار مکلف هست همان القاء است، بنابراین؛ بعضـی ها گفته اند اگر مولاء امر به مسـبب کرد، این امر به سـبب هم است،اما امر به مشـروط، مانند،» نماز» امر به شرط که وضو باشد، نیست. پس امر به مسبب، امر به سـبب هم است، مرادش از این سـبب علت تامه است، کـدام علت تامه ؟ علل تولیـدیه،یعنی همین که علت و سـبب را ایجاد کردی، خود مسـبب هم تولیـد می شود،ماننـد: «القاء» نسـبت به احراق، به این معنا که اگر مولاء فرمود: »أحرق» این معنایش «ألق فی النار» است، چون احراق در اختیار شـما نیست چیزی که در اختیار شـما هست القاء است، بلی! در شرط چنین نیست،یعنی مولا اگر بفرماید:« صلِّ» معنایش این نیست که توضأ؛

یلاحظ علیه: این تفصیل دوتا اشکال دارد : اولاً ـ اگر مسبب در اختیار نیست، پس چطور مولی امر کرده است، یعنی مولای عاقل چطور امر کرده به چیزی که خارج از اختیار مکلف است؟! فلذا ما قبول نداریم که مسبب در اختیار نیست،بلکه مسبب هم در اختیار ماست، منتها بالواسطه «المسبب امر اختیاری بالواسطه»، واسطه اش کدام است ؟ واسطه اش سبب است، به عبارت دیگر: امور اختیاری بر دو قسمند:

۱) اختیاری بلا واسطه

۲) اختیاری مع الواسطه

مثل اینکه کاغذ بوسیله آتش بسوزد، این اختیاری است، اما اختیاری مع الواسطه است، واسطه اش کدام است؟ القاء و انداختن در آتش است.

ثانیاً : ما به دنبال این هستیم که مقدمه ی «واجب» واجب مولوی غیری بشود،ولی روی بیان شما «مقدمه» واجب نفسی شد،چون گفتید:« مسبب» خارج از اختیار انسان است،پس در حقیقت امر متوجه مقدمه است که همان القاء باشد.بنابراین؛ ما به دنبال این بودیم که برای «مقدمه» امرغیری ثابت کنیم، ولی شما فراتر رفتید و گفتید: «مقدمه» امر نفسی دارد،یعنی احراق اصلاً واحب نیست، چیزی که واجب است القاء است،یعنی« القاء» واجب نفسی است، وحال آنکه این خلف فرض است،چرا؟ چون ما به دنبال این هستیم که برای مقدمه امر غیری ثابت کنیم، وحال آنکه شما برایش امر نفسی ثابت کردید.

«و هیهنا تفصیل آخر»: تفصیل دوم این است که شرط شرعی واجب است، نه شرط عقلی، یعنی شرط عقلی واجب نیست، مثلاً؛ «وضو» چون شرط شرعی است، پس واجب است، اما محاذات آتش با پنبه، این شرط عقلی است،یعنی اگر مولاء بفرماید:أحرق القطن، این دلالت بر محاذات ندارد، چرا؟لأنّ المحاذات شرط عقلی،پس اگر مولاء بفرماید: «أحراق القطن»، این دلالت ندارد که پس محاذات را هم بین آتش و قطن ایجاد کن، بنابراین؛ اگر مولاء به مشروط امر کرد،اگر شرطش شرط شرعی باشد، واجب می شود، اگر فرمود: «صلّ» معنایش این است که توضاء؛ اما اگر شرطش شرط عقلی است، مولاء اگر فرمود:أحرق القطن؛ انی دلالت بر وجوب محاذات ندارد، چرا؟ می فرماید :لأـنّه لولا وجوبه (ضمیر به شرط شرعی بر می گردد) لولاوجوبه لما کان شرطاً،یعنی اگر «وضو» واجب نباشد، پس شرط نیست.

ما سؤال می کنیم که:مراد شما از جمله ی «لولا ـ وجوبه لما کان شرطاً» چیست، آیا مقصود شما این است که اگر «واجب» نباشد، شرط نمی شود ؟ یا مقصود شما این است که اگر واجب نباشد، شرطیتش معلوم نمی شود؟ اگر اولی را بگویید، این مستلزم دور است، اگر واجب نباشد، شرط نمی شود و حال آنکه اول باید شرط باشد تا واجب باشد، نه اینکه شرطیت متوقف بر وجوب است، بلکه «وجوب» متوقف بر شرطیت است،یعنی قبلاً باید خدا وضو را شرط بکند، تا واجب بشود .

اما اگر دومی را بگویید که اگر واجب نباشد، شرطیتش معلوم نمی شود «لما علم شرطیته»، این هم درست نیست .چرا ؟ چون شرطیت معلوم می شود،یعنی گاهی بالایجاب شرطیتش معلوم می شود، گاهی با زبان می گوید: ایها الناس! الوضو شرط للصلاه، لاصلاه الابطهور؛بنابراین؛ علم به «شرط» متوقف بر ایجاب نیست، بلکه گاهی با ایجاب معلوم می شود و گاهی با بیان دیگر شارع که می فرماید: «لاصلاه الابطهور»

۱. الطلاق/۱_۲؛

۲. المائده/ ۶؛

۳. المائده/ ۶؛

۴. الحجرات/ ۶؛

۵. الممتحنه/۱۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

إکمال

فی حکم مقدمه المستحب والمکروه والحرام

بحث در این است که اگر گفتیم: مقدمه ی« واجب» واجب است، حکم مقدمه ی مستحب، مقدمه ی مکروه و مقدمه ی حرام، چیست؟ آیا باید این سه تا را عطف بر مقدمه ی واجب بکنیم یا عطف نکنیم ؟ کسانی که قائل بر مقدمه واجبند و می گویند: مقدمه ی «واجب» واجب است، باید در این سه هم قائل بشوند که مقدمه ی « مستحب» مستحب، مقدمه ی «مکروه» مکروه و مقدمه ی حرام هم حرام است، البته ممکن است یک نفر بگوید که مقدمه ی «واجب» واجب است، اما در این سه تا قائل به وحدت حکم نشود.

ص: ۲۱۷

ولی ما معتقدیم که (علی الظاهر) وحدت حکم است، یعنی اگر کسی قائل شد که مقدمه ی «واجب» واجب است، به این معنا

که بین الارادتین و بین الوجوبین ملازمه است،پس در اینجا هم باید قائل ملازمه بشود و بگوید ملازمه است بین استحباب ذی المقدمه و استحباب مقدمه،بین کراهت ذی المقدمه و کراهت مقدمه، بین حرمت ذی المقدمه و حرمت مقدمه؛

مثال: زیارت حضرت معصومه(سلام الله علیها) مستحب است، مشی در این راه هم مستحب است، چون ذی المقدمه اش مستحب است، یا طلاق دادن زن مکروه است،پس رفتن در دفتر خانه هم مکروه است، چون مقدمه ی مکروه است،شرب الخمر حرام است، طی کردن راه برای شرب الخمر هم حرام است.

به عبارت دیگر:هر حکمی که ذی المقدمه دارد، مقدمه نیز همان حکم را دارد، البته به تناسب حکم ذی المقدمه.

بنابراین؛ ما معتقدیم اگر کسی در مقدمه ی «واجب» قائل به ملازمه شد، در اینجا هم باید قائل به ملازمه بشود؛پس قول اول قائل به ملازمه است مطلقاً؛

«قول دوم» قول مرحوم آخوند است، ایشان بین علل اعدادی و علل تولیدی فرق می گذارد، «علل تولیدیه» به عللی می گویند که که اگر مقدمه را آوردیم، «ذی المقدمه اش» قطعی است، کالإلقاء بالنسبه إلی الإحراق؛ در علل تولیدیه اگر ذی المقدمه حرام شد، مثلاً؛ کسی نعوذ بالله کتاب مقدسی را به آتش می افکند، احراقش که ذی المقدمه است حرام است، القائش هم حرام است ،ولی در علل اعدادیه قائل نیست، «علل اعدادیه» مانند: سبب، شرط معد و عدم المانع؛آخوند می فرماید: ممکن است اینها متصف به حرمت نشوند، فرض کنید شخصی می خواهد شرب خمر کند که ده تا مقدمه دارد، مانند: رفتن به بازار، خریدن، آوردن، سر شیشه را باز کردن، ریختن در استکان؛ ایشان می فرماید که اینها متصف به حرمت نمی شوند و فرق می گذارد بین علل تولیدیه و علل اعدادیه؛

ص: ۲۱۸

تعریف علل تولیدیه: العلل التولیدیه ما لا ینفک المعلول عن العله و لا یتوسط بین العله و المعلول، اراده المکلَّف؛

تعریف علل إعدادیه: العلل الإعدادیه ما یتوسط بین العله والمعلول،إراده المکلَّف؛یعنی علل إعدادیه آنست که بین علت و معلول،بین مقدمه و بین ذی المقدمه، اراده ی مکلف متوسط می شود «یتوسط بین العلل الاعدادیه و شرب الخمر،إراده المکلف» فلذا در اولی می گوید: «یسری»، در دومی می گوید: «لایسری».

«قول سوم» مال محقق نائینی است : ایشان سراغ علل تولیدی و علل اعدادی نمی رود، بلکه همه ی بحث ها را در علل اعدادی متمرکز می کند و می گوید:یک علل اعدادی داریم که اگر آوردم، دیگر اختیار از من سلب می شود، فرض کنید اگر من وارد خانه ی شدم که در آنجا شرب خمر می کنند، من هم ناچارم که شرب خمر کنم، به عبارت دیگر:من در خانه را می زنم، داخل خانه هم می شوم، روی صندلی می نشینم ،ولی این علل به گونه ی است که اگر رفتم و در این دایره افتادم، دیگر اختیار ندارم، بلکه بی اختیار حتماً باید همرنگ جماعت بشوم، می گوید: اینجا حرام است.

ولی آن علل اعدادی که از انسان سلب اختیار نمی کند، حرمت به او سرایت نمی کند.پس در اینجا سه قول وجود دارد:

۱) یسری مطلقاً ،أی سواء کان مستحبا او مکروهاً او حراماً

۲) الفرق بین العلل التولیدی و بین العلل الاعدادی، علل تولیدی تعریفش این شد: «مالایتوسط بین العله و المعلول، إراده المکلف، العلل الإعدادی ما یتوسط بین المقدمه و ذی المقدمه، إراده المکلف، می فرماید: در علل تولیدی «یسری»،ولی در علل إعدادی «لایسری» .

۳) قول محقق نائینی، ایشان همه حرف ها را روی علل اعدادی برده،منتها می گوید: علل اعدادی دو جور است؛ الف) گاهی اگر من آوردم، از من سلب اختیار می شود، مانند: مجلس شرب خمر،ب) گاهی اگر آوردم، از من سلب اختیار نمی شود، اولی حرام است، اما دومی حرام نیست .

ص: ۲۱۹

۴) « قـول چهـارم» قـول حضـرت امـام خمینی(ره) اسـت، ایشـان می فرمایـد: جزء آخر از علـت تـامه حرام است،یعنی اگر یک حرامی،مانند:«شـرب الخمر» دارای ده تا مقدمه است، آ خرین جزئش که به دنبالش شـرب خمر محقق می شود حرام است، اما اولی، دومی، سومی، چهارمی و...؛ حرام نیست، بنابراین؛

اگر واقعاً این «علل» مترتب است، اولی و دومی الـخ، حرام نیست، بلکه آن مقدمه ی که آخرین جزء از علت تامه محسوب می شـود حرام است ،به گـونه ی که اگر من آن جزء را آوردم، معلـول محقق می شود، آن حرام است؛ امـا سـایر اجزاء متصف به حرمت نیست.

۵) قول پنجم، تفصیلی است که مرحوم در کتاب(درر الأصول) دارند، آن را خود شما مطالعه کنید.

بررسـی قول اول: ما نیز همین قول اول را اختیار کردیم، اگر قائل به وجوب مقـدمه شـدیم، یعنی اگر کسـی در مسـئله قبلی(در مقـدمه ی واجب) قائل به ملازمه شـد، حتماً باید قول اول را انتخاب کند،اما اگر در مسـئله ی قبلی قائل به ملازمه نشدیم، همه ی این مباحث هم مثل مباحث سابق است و هیچ فرقی با هم ندارند.

مـا می گوییم: شـما آقایـان که گفتیـد مقـدمه ی «واجب» واجب است، به چه دلیل گفتیـد که مقـدمه ی «واجب» واجب است، ملاک وجوبش چه بود؟ احد الملاکین بود: الف) إمّا ایجاد التمکن و رفع الإحاله

ب) أو لکو نها فی طریق المطلوب

اینکه آقایان می فرمودند: مقدمه ی « واجب» واجب است، یکی از دو ملاک را داشتند:

۱) یا می گفتند که «مقدمه» تمکن می بخشد،چون ذی المقدمه متوقف بر مقدمه هست .

۲) صـاحب فصول می گفت:ایجـاد تمکن کافی نیست، بلکه علاوه بر تمکن، بایـد در طریق مطلوب هم باشـد، مثلاً اگر کسـی وارد بـاغ حرام وغصبی می شود، بایـد این دخولش در طریق انقـاذ غریق باشـد والا دخولش حرام است، اولی اسـمش تمکن و ایجاد التمکن است، دومی اسمش «لأجل الإیصال بذیها» است .

اگر ملاک وجوب مقدمه این است، خب! در مستحب هم این ملاک هست،کسی به زیارت حضرت معصومه(سلام الله علیها) می رود، مشی او به سوی زیارت، یا ایجاد تمکن می کند یا موصل است، فلذا مقدمه ی مستحب، هیچ فرقی با مقدمه ی واجب ندارد، عین این مطلب را در مقدمه ی حرام و مکروه هم می توان گفت، مثلاً شخصی زنش را طلاق می دهد، طلاق مکروه و ابغض الاشیاء است و نباید انسان دنبال آن برود، حالا این آدم ناچار است که این مکروه را انجام بدهد، کراهت از ذی المقدمه به مقدمه هم سرایت می کند. چرا ؟ چون این مقدمه یا ایجاد تمکن می کند از مکروه، یا موصل به مکروه است،«عیناً مثل واجب»،هم چنین است مقدمه ی حرام، «شرب خمر» حرام است،این حرام دارای مقدماتی است از قبیل: مشی، پول گرفتن از بانک، رفتن به بازار، سخن گفتن با فروشنده شراب، برداشتن شراب و...؛ می گوییم: تمامی این مقدمات حرام است، چرا حرام است ؟ چون یا ایجاد تمکن می کند از حرام، یا در طریق مبغوض مولاء است،پس تفصیل در اینجا معنا ندارد، چرا شما قائل به تفصیل هستید؟! شما باید حمل کنید مستحب و مکروه و حرام را بر واجب و ملاک شان هم یکی است، ملاک سریان در واجب چه بود ؟ إما التمکن «علی القول بوجوب مطلق المقدمه»، إمّا الإیصال «علی القول بوجوب المقدمه الموصله»، هر دوتا ملاک واجب، در مقدمه ی مستحب، مکروه و حرام هم است، ولذا ما همین قول اول را انتخاب کردیم، البته «علی القول بوجوب المقدمه»

اما اگر گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، در اینجا هم می گوییم که مقدمه ی «مستحب» هم مستحب نیست، مقدمه ی مکروه و حرام هم مکروه و حرام نیست.

ص: ۲۲۱

بررسی قول دوم: »قول دوم» مال آخوند خراسانی است،- البته ایشان در «کفایه الأصول» یکدانه غلط هم دارد، آنجا کلمه ی «لم» دارد که صحیح نیست، بلکه باید تبدیل به کلمه ی « لو» بشود- آخوند می فرماید: اگر «مقدمه» از قبیل علل تولیدیه باشد که معنایش این است «ما لا- یتوسط بین المقدمه و ذیها،إراده المکلف»،یعنی همین که انسان «إلقاء فی النار» کرد،کار تمام است، یعنی چه بخواهد یا نخواهد، این کاغذ در این آتش می سوزد،فلذا بین القاء و احراق، اراده ی مکلَّف متوسط نیست، ایشان می فرماید: در اینجا «یسری»، اگر مستحب است «یسری»، مکروه هم باشد «یسری»، اگر حرام هم باشد هم «یسری»، البته غالباً آقایان، این مطلب را در حرام مطرح می کنند، ولی ملاک یکی است .

اما اگر «مقدمه» مقدمه ی اعدادی باشد که «یتوسط بین المقدمه و ذی المقدمه،إإراده المتکلم»، مثلاً؛ صبح بلند شدم، راه افتادم و از بانک پول گرفتم، در دکان رفتم، خرید و فروش کردم و خمر را در خانه آوردم ، می گوید: همه ی اینها حلال است، چرا ؟ چون هنوز مبغوض بر اینها مترتب نمی شود، مبغوض وقتی مترتب می شود که در استکان هم بریزم، جلو دهان هم بیاورم و یک اراده هم بین این مقدمات و بین شرب خمر لازم است، اراده کدام است ؟ اینکه خمر را شرب کند و ببلعد، این اراده هم بین این مقدمات و بین ذی المقدمه متوسط بشود، یعنی اگر همه ی اینها را انجام بدهم، توی استکان هم بریزم، داخل دهان هم بریزم، این ملازم با مبغوض نیست، بلکه «یتوسط بین هذه المقدمات و بین الشرب،إراده المکلف»، می گوید: همه ی اینها ما ورای اراده است، و این ملازم با مبغوض نیست،پس چون «منهای اراده» ملازم با مبغوض نیست، چراحرام بشود؟!

ص: ۲۲۲

امـا اراده هرچنـد ملازم بـا مبغوض است،ولی اراده متعلق تکلیف قرار نمی گیرد،چرا؟ لإن الاراده امر خارج عن الاختیار، پس چیزی اختیـاری است، ملازم بـا مبغوض نیست، چیزی که ملازم با مبغوض است، آن امر اختیاری نیست تا حرمت بر آن تعلق بگیرد، چیزی که اختیـاری است، مشـی و راه رفتن است، از بانک پول گرفتن، بیع و شـراء کردن و در دهان ریختن است،یعنی همه ی اینهـا اختیـاری است، امـا ملازم با مبغوض نیست، اما چیزی که ملازم با مبغوض است، این است که همه ی اینها همراه اراده باشـد، «و الإراده خارج عن الاختیار»، چیزی که خارج از اختیار است، تکلیف بر آن متعلق نمی شود، چرا اراده خارج از اختیـار است؟ محقق خراسـانی می فرمایـد: الفعـل الاختیـاری مـا کان مسـبوقاً بالإراده، چون ایشان این حرف را زده، قهراً گفته است که اراده خارج از اختیار است؛ چرا ؟ چون «اراده» لایکون مسبوقاً بالإراده الأخری و الالزم التسلسل؛

فلذا این حرف را گفته و به مشکل گیر کرده افتاده است، این هم تفصیلی بود که مرحوم آخوند بیان کرده است، البته کلمه ی علـل تولیـدی و اعـدادی در کفـایه نیامـده، ولی از لابلای عبارت ایشان فهمیـده می شود،به این معنا که هر کجا ایشان فرمود: حرام است، آن علل تولیدی است، هر کجا فرمود که حرام نیسیت، آن علل اعدادی است، پس حرمت از «ذی المقدمه» به علل تولیـدی سـرایت می کنـد، چرا؟ چون ملازم با مبغوض است، اما برعلل اعـدادی سـرایت نمی کنـد، چون علل اعدادی« منهای اراده» ملازم نیست، بلکه بااراده ملازم با مبغوض است، ولی متأسفانه «اراده» متعلق تکلیف واقع نمی شود، چرا؟ لکونها خارجه عن الاختیار.

ص: ۲۲۳

یلاحظ علیه : ما فرمایش مرحوم آخوند را در علل تولیدی قبول داریم، ایشان در علل تولیدی گفتند که حرمت از «ذی المقدمه» به مقدمه هم سرایت می کند، ما نیز این حرف ایشان را قبول داریم، ولی در علل اعدادی گفتند که «منهای اراده» ملازم نیست، بلکه همراه با اراده ملازم هست، اما متأسفانه اراده متعلق تکلیف واقع نمی شود. این قسمت از فرمایش ایشان دو اشکال دارد:

۱) اشکال اولش این است ک علت وجوب مقدمه، ملازمه نبود که ملازم با مطلوب باشد، بلکه علت وجوب مقدمه یا ایجاد تمکن بود،یا ایصال بذیها بود،یعنی هر یک از این مقدمات، از قبیل: مشی، راه رفتن، خریدن، ریختن در استکان، باز کردن سر شیشه و بطری، همه ی اینها ایجاد تمکن می کند، به گونه ی اگر یکی از اینها نباشد، مبغوض مولا محقق نمی شود.پس اگر بگویید که ایجاد تمکن ملاک است، همه ی اینها ایجاد تمکن می کند.

اما اگر می گویید: باید در طریق مطلوب باشد، همه ی اینها در طریق مطلوب هستند، پس چطور در آنجا(علل تولیدی) اصلاً کلمه ی ملازمت با مطلوب را مطرح نمی کنید، آنجا می گویید:إمّا رفع الاحاله، أوایجاد التمکن، ولی در اینجا(علل إعدادی) «فی کونه فی طریق المطلوب» کلمه ی ملازمت با مطلوب را مطرح می کنید

به عبارت دیگر: در اولی موصل بودن را شرط نمی دانید، اما دومی می گویید که حتماً باید به «ذی المقدمه» بخورد، چطور در آنجا «ملاک» احد الامرین است، اما در اینجا ملاک یک چیز سومی شد؟! گفتید که علل تولیدی ملازم با مبغوض است، اما علل اعدادی «منهای اراده» ملازم نیست .

ما در اینجا ملازمت نمی خواهیم، بلکه ملاک در سریان حکم از «ذی المقدمه» به مقدمه، احد لامرین است: الف) إمّا إیجاد التمکن، ب) إمّا فی طریق المطلوب ، در اینجا هم هر کدام از این مقدمات،یعنی تک تک این مقدمات یا ایجاد و اعطای تمکن می کند، یا در طریق مبغوض است، پس چرا بین آنها فرق قائل شدید؟!

۲) اشکال دوم این است که ایشان فرمود: منهای اراده ملازم نیست،بلکه با اراده ملازم هست، ولی متأسفانه اراده متعلق تکلیف قرار نمی گیرد، چرا؟ لان التکلیف یتعلق بالامر الاختیاری، والاراده لیست اختیاریه .

ما در جواب ایشان(آخوند) می گوییم: این فرمایش شما صحیح نیست «هذا ممنوع»، چرا ؟ چون ملاک در اختیاری بودن، یکی از دو چیز است« احد الامرین»: الف) إمّا أن یکون مسبوقاً بالإراده، مانند: افعال جوارحی، افعال جوارحی که مختار است، مسبوق به اراده می باشد

ب) إمّا أن یکون صادراً من فاعل مختار بالذات؛ در اینجا هم اراده اختیاری است،اما نه اختیاری به معنای اول مسبوق با اراده باشد، بلکه اختیاری به معنای دوم که صادر شده باشد از فاعل مختار بالذات.مانند: افعال خداوند، تمامی افعال خدا افعال اختیاری است، و حال آنکه افعالش مسبوق به اراده تفصیلی نیست، چرا افعال خدا مسبوق به اراده نیست؟ چون لازم می آید که محل حوادث باشد، ولی صادر عن فاعل مختار بالذات، پس بر مرحوم آخوند دوتا اشکال متوجه شد:

اولاً: ملاک در سریان ملازمت نیست، بلکه ملاک یا توقف است و یا طریقیت است .

ثانیاً: چرا می گویید که بااراده حرام نمی شود، گفتید اراده متعلق تکلیف واقع نمی شود، چون خارج از اختیار است .

ما در جواب ایشان گفتیم: «اراده» داخل در اختیار است، منتها امر اختیاری دارای احد الملاکین است: إما ان یکون مسبوقاً بالاراده، إمّا أن یکون صادراً عن فاعل مختار بالذات، «اراده» از قبیل دومی است .

بررسی قول سوم: قول سوم، مرحوم محقق نائینی بود، ایشان اصلاً در علل تولیدی بحث نمی کند، بلکه همه ی بحث را متوجه علل اعدادی می کند و کار به علل تولید ندارد، ولی می فرماید: علل اعدادی دو جور است: الف) گاهی انسان علل اعدادی را انجام می دهد، ولی کارش به جای می رسد که اختیار از کفش بیرون می رود، مثلاً با پای خودش در مجلس شرب خمر می رود،ولی وضعیت مجلس به گونه ی است که اگر وارد شد، باید همرنگ جماعت بشود، یعنی اختیار از کفش بیرون می رود،ایشان می فرماید: این گونه علل اعدادی حرام است،چرا؟ چون در جای می رود که اختیار از او سلب می شود .

ب) گاهی انسان یک مشت علل اعـدادی را انجام داده است– البته علل اعدادی مخصوص حرام است، یعنی مقدمه ی مشترک نیست، بلکه فقـط مقـدمه ی حرام است– ،یعنی چنـد تـا از مقـدمات مخصوص حرام انجام داده است، ولی هنوز زمام اختیار از کفش بیرون نرفته است و می توانـد انجام بدهـد یا انجام ندهد،یعنی در مرحله ی نرسـیده است که از سـلب اختیار بشود، اینجا «مقدمه» حرام نیست .

یلاحـظ علیه: مـا فراز اول فرمایش مرحوم نائینی را قبول داریم، یعنی اینکه ایشان فرمود: اگر انسان با اختیار خودش در جای پا نهد که از او سـلب اختیار می شود،پا نهادن و قدم گذاشتن در یک چنین مکان و جایی حرام است، هم ایشان می فرماید حرام است و هم ما می گوییم که حرام است.

ولی اشـکال ما در فراز دوم فرمایش ایشان است،وآن این است که ایشان فرمود:اما اگر کسـی چنـد تا از مقدمات مختص حرام را انجـام می دهـد، امـا هنوز اختیـارش در دست خودش است، یعنی اختیـار از کفش بیرون نرفته است،ایشـان فرمود: این حرام نیست، چرا حرام بشود؟!

جواب: ما در پاسخ ایشان می گوییم: ما دو مقام داریم:

۱) مقام امتثال؛(چنانچه خود شما می گویید)

۲) مقام تعلق حکم؛

مـا سؤال می کنیم که چرا مقـدمه ی «واجب» واجب است ؟ إمـا لأجل إیجاد التمکن، أو لکونها موصـله إلی ذی المقـدمه، این «ملاـک» در اینجا نیز هست،یعنی هم تمکن ایجاد می کنـد و هم موصل است، به این معنا که در طریق همان قرار می گیرد، به گونه ای که اگر روزی این منتهی به شـرب خمر شـد، این بایـد حرام بشود، چرا؟ چون موصل شـد. بنابراین؛ شـما(نائینی) مقام امتثـال را بـا مقـام تعلق احکـام خلـط کردیـد، »میزان» در تعلق احکام احـد الامرین است: إمّا إیجاد التمکن، أو کونها فی طریق المطلوب.

بررسی تفصیل حضرت امام(ره): ایشان می فرماید:آخرین جزء از «مقدمه» حرام است که اگر آن را بیاورم، ذی المقدمه انجام می گیرد، مانند: بلعیدن وشرب،یعنی بلعیدن و شرب آخرین جزء مقدمه است که با آن ذی المقدمه و شرب الخمر محقق می شود، این حرام است، ولی سایر مقدمات حرام نیستند.

باز هم اشتباهی که در این جا صورت گرفته این است که بین مقام امتثال وبین مقام تعلق احکام خلط شده است، در مقام امتثال حق با ایشان است،چون امتثال و عصیان بستگی دارد به همان آخرین جزء ازمقدمه، ولی بحث ما در مقام امتثال و عصیان نیست، بلکه بحث در ما قبل عصیان، امتثال و طاعت است، یعنی بحث در مقام تشریع است،به این معنا که خداوند منان که تشریع می کند، آیا در مقام تشریع حرمت از «ذی المقدمه» به همه ی مقدمه ها می رسد و سرایت می کند، یا فقط به آخرین جزء از مقدمه سرایت می نماید؟ می گوییم: فرقی ندارد، چرا؟ چون «ملاک» اگر ایجاد التمکن است، همه ی مقدمات در این جهت مشترکند،اینکه حضرت امام(ره) می فرماید: اگر جزء آخر را آوردم، مبغوض محقق می شود، اما اگر آخرین جزء را را نیاوردم، مبغوض محقق نمی شود، پس فقط به آخرین جزء سرایت می کند، نه به سایر اجزاء، این فرمایش ایشان خلط مقام تعلق احکام است با مقام اطاعت و عصیان، البته فرمایش ایشان در مقام اطاعت و عصیان صحیح است، ولی بحث ما در اطاعت و عصیان نیست، بلکه در مقام تعلق احکام می باشد، تعلق احکام هم ملاک دارد، ملاکش هم در آخرین جزء است و هم در اجزاء ما قبلش .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۰۳

ص: ۲۲۷

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم آخوند کتاب کفایه را بر یک مقدمه، سیزده امر و هشت مقصد ویک خاتمه ترتیب داده است

مقدمه را که مشتمل بر سیزده امر بود، بررسی نمودیم، بحث ما فعلاً در مقاصد هشتگانه است که عبارتند از:

۱- المقصد الأول: فی الأوامر؛

۲- المقصد الثانی: فی النواهی؛

۳- المقصد الثالث: فی المفاهیم؛

۴- المقصد الرابع: فی العام والخاص؛

۵- المقصد الخامس: فی المطلق والمقید، والمجمل والمبین؛

۶- المقصد السادس: فی بیان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً؛

۷- المقصد السابع: فی الأصول العملیه؛

۸- المقصد الثامن: فی تعارض الأدله والأمارات؛

۹- الخاتمه: فی الإجتهاد والتقلید؛

بحث ما فعلاً در مقصد اول است که دارای چند فصل می باشد و ما تا کنون چهار فصل آن را خواندیم :

الفصل الاول: فیما یتعلق بماده الأمر من الجهات ؛

الفصل الثانی: فیما یتعلق بصیغه الأمر؛

الفصل الثالث: فی الإجزاء؛

الفصل الرابع: فی مقدمه الواجب؛

الفصل الخامس: فی احکام الضد؛

فعلاً بحث ما در فصل پنجم(یعنی احکام ضد) است.

و قبل الخوض فی المقصود نقدّم أموراً:

الأمر الأول: آیا این مسئله (که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است یا نیست،یعنی اینکه آیا امر به «ازاله»، نهی از نماز است یا نیست) یک مسئله ی اصولیّه است یا مسئله ی اصولیه نیست؟

مسلّماً وقطعاً مسئله ی اصولی است، چرا؟چون اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد باشد، نماز می شود «منهیٌ عنه»، و اگر قائل شدیم که نهی در عبادات، مایه ی فساد است، نماز می شود باطل؛ ولی اگر گفتیم که امر به« شیء» مقتضی نهی از ضد نیست، قهراً نهی در کار نبوده، پس نماز با وجود ازاله صحیح خواهد بود.

ص: ۲۲۸

ما هو المسئله الأصولیه؟

المسئله الاصولیّه عباره عمّا یقع فی طریق الاستنباط الحکم الشرعی، این مسئله هم در طریق استنباط حکم شرعی است،یعنی اگر گفتیم که امر به «شیئ» مقتضی نهی از ضد خاص است،پس این نماز باطل است.

اما اگر گفتیم: امر به «شیء» مقتضی نیست، چون نهی نیست، پس نماز صحیح است «والصحه والفساد من الاحکام الشرعیه الوضعیه» از احکام شرعیه وضعیه است که از این مسئله استنباط می شوند، «فعلی القول بالاقتضاء» نماز باطل است، اما «علی القول بعدم الاقتضاء» نماز درست است.

الأمر الثانی: دومین بحثی که در اینجا می کنیم این است که آیا این بحث یک بحث لغوی ولفظی است یا بحث عقلی می باشد؟

به عبارت دیگر: اینکه بحث می کنیم، امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است یا نیست، آیا این یک بحث لغوی و لفظی است یا عقلی می باشد؟

پاسخ: این بستگی دارد که ما مسئله را چگونه مطرح کنیم، اگر بگوییم: «هل الملازمه موجوده بین الأمر بالشیء(یعنی ازاله) و بین النهی عن الضّد(یعنی صلات)،یعنی اگر بحث ما در دلالت و عدم دلالت است،نه در ملازمه و عدم ملازمه، یعنی اگر بحث در این است که: «هل الأمر بالشیء یدلّ بالدلاله المطابقیه أو التضمنیه أو الإلتزامیه علی النهی عن الضد الخاص أو الضد العام» اگر بحث ما در دلالت و عدم دلالت است،پس این بحث یک بحث لغوی ولفظی خواهد بود، نه عقلی «فالبحث بحث لفظیٌ لغویٌ»، و مانع ندارد که یک مسئله هم بحث لغوی باشد وهم مسئله اصولی،یعنی هیچ مانعی ندارد که در یک مسئله دو تا ملاک باشد، هم ملاک لغوی باشد، هم ملاک اصولی.

ص: ۲۲۹

بنابراین؛ بایـد ببینیم که مشایـخ و بزرگان ما مسـئله را در آینـده چگونه مطرح می کنند، آیا در ملازمه و عدم ملازمه بحث میِ کننـد، اگر در ملازمه وعـدم ملازمه بحث کردنـد، قهراً بحث مـا یـک بحث لغوی ولفظی می شود«فالبحث عقلیٌ».اما اگر در ملازمه و عـدم ملازمه بحث نکردنـد، بلکه در دلالـت وعـدم دلالـت بحث نمودنـد (خواه دلالت لفظی مطابقی ، خواه دلالت تضمنی و التزامی) ، آنوقت بحث یک بحث لفظی خواهد شد، نه عقلی.

«من هنا یعلم» که مرحوم نائینی در کلامش دچار تناقض شده است، چرا؟ چون از یک طرف ادعا می کند که بحث یک بحث عقلی است،یعنی بحث در این است که: «هـل الملازمه موجوده بین الأمر بالشـیء والنهی عن الضـد»، بحث را روی ملازمه و عدم ملازمه برده است ، از طرف دیگر هم مسـئله ی دلالت مطابقی (به دلالت مطابقی،دلالت عینی هم می گویند)، تضـمنی و دلالت التزامی را مطرح می کند.

مـا در پاسـخ ایشـان می گوییم که این دو تـا با هم سازگار نیسـتند،به عبارت دیگر:اگر شـما ۰(نائینی) می گویید که: «المسـئلهٌ عقلیّهٌ»،یعنی بحث در این است که آیا بین الأمر و النهی ملازمهٌ اولاً؟ دیگر نباید بحث در دلالت عینی، تضمنی و التزامی کنید، چون این بحث مال کسی است که بحث را بحث لغوی و لفظی بداند، نه مال کسی که بحث را بحث عقلی می گیرد. بنابراین؛ آن کس که می گوید: «البحث عقلیٌ»، نباید سخنی و حرفی از دلالت مطابقی، تضمنی و التزامی بزند.

بلی! آن کس که می گویـد: بحث ما یک بحث لفظی است،می تواند بحث بکند که آیا دلالت «ازل النجاسه» بر نهی از «ضد» مطابقی است یا تضمنی، یا التزامی, پس تا اینجا ما دو امر را بیان کردیم:

۱) المسئله اصولیه؛ چون نتیجه اش در طریق استنباط واقع می شود.

۲) این مسئله هم می توانـد عقلی باشـد و هم لفظی ، اگر در بـاره ی ملازمه و عـدم ملازمه بحث نمودیم، بحث ما یک بحث عقلی می شود، امـا اگر راجع به دلالت و عـدم دلالت بحث کردیم، بحث ما یک بحث لفظی خواهـد بود، نه عقلی.یعنی بحث ما در باره ی دلالت «ازل النجاسه» خواهد بود.

الأمر الثالث: «قـد یطلق الضد و یراد منه الضد بالمعنی العام، وهو مطلق المعاند الشامل لأمرین:»، یعنی گاهی کلمه ی«ضد» را به کار می برنـد و مراد شان از آن مطلق معانـد است که دارای دو مصـداق است،یعنی «ازل النجاسه،ازاله ی نجاست»در خارج دو تا معاند دارد

الف) ترک الإزاله

ب) ا شتغال به صلات و نماز

از «ترک الإزاله» تعبیر می کننـد به «ضـد عام»، چنانچه از نماز هم تعبیر می آورنـد به « ضـد خاص». پس «ضد» به معنای مطلق المعاند للمأمور به است،«ضد»یعنی چیزی که با مأمور به معاند است، «معاند» گاهی ترک الشیء است که به او می گویند: ضد عام، گاهی «معاند» فعل وجودی است که به آن می گویند: ضد خاص؛ البته هر زمان گفته می شود که امر به «شـیء» مقتضـی نهی از ضـد است، غالباً اذهان به سوی ضد خاص می رود،یعنی انسان کمتر به ضد عام توجه پیدا می کند.حال که این سه امر و مقدمه را متوجه شدیم،الآن ٍوارد اصل مطلب می شویم و آن را در ضمن سه مقام بحث خواهیم کرد:

المقام الأول: فی حکم الضد العام، اگر مولا فرمود: «ازل النجاسه»، این نهی از ضد عام است و معنایش این است که: «لا تترک الإـزاله»،،پس در مقـام اول بحث از ضـد عـام می کنیم،اما در مقام دوم بحث از ضـد خاص خواهیم کرد،یعنی اگر مولا فرمود که: «أزال النجـاسه»، معنـایش این است که «لاـ تصـل»،یعنی نمـاز نخـوان، چرا؟ چون ازاله اهم است، نمـاز مهم، «ازاله» مضـیق است، «نمـاز» موسع.در مقـام سوم هم در باره ی ثمرات مسئله بحث خواهیم کرد. البته بیشترین بحث ما در باره ی ضـد خاص خواهد بود.

بررسی مقام اول

المقام الاول: فی حکم الضد العام

فنقول:إ ذا أمر المولی بشیء و قال: «أزل النجاسه»، فهل یدل الأمر علی النهی عن الضد العام،أعنی ترک الإزاله؟؛آیا معنایش این می شود که: «لا تترک الإزاله»؟.اگر امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام باشد،آیا این ملازم دلالت عقلی است، یا ملازم دلالت لفظی می باشد ؟ دلالت بر دو قسم است:

۱) دلالت لفظی

۲) دلالت عقلی

ما نخست دلالت لفظی را بحث می کنیم، سپس سراغ دلالت عقلی خواهیم رفت،

دلالت لفظی بر سه قسم است: الف) مطابقی (که عینی هم به او می گویند)، یا باید دلالتش عینی و مطابقی باشد

ب) دلالت تضمنی، یا باید دلالتش تضمنی باشد، یعنی جزئی باشد که به او می گویند تضمنی

ج) دلالت التزامی؛ یا باید دلالتش التزامی باشد، که به آن می گویند: دلالت لزومی.

کسانی که می گویند: المسئله لفظیهٌ،یعنی امر به ازاله مقتضی نهی از ضد است به دلاله لفظیّه،یا باید دلالت را مطابقی بگیرند، یا تضمنی و یا التزامی را قائل بشوند. ما تک تک اینها را بحث می کنیم تا روشن بشود که از هیچکدام این دلالت ها خبری نیست، بلکه یک شهرت بی جا و بی اساسی است که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد است به دلالت مطابقیه،یا به دلالت تضمنیه و التزامیه.

بررسی دلالت مطابقی: این آقا، در مقام تقریر دلیل (همانطوریکه در معالم و قوانین است) می گوید: مولا که به عبدش می فرماید:«أزل النجاسه»، ضد عامش چیست؟ ترک الإزاله هست، «نهی» نیز مفادش طلب الترک است،یعنیٍ «امر» طلب الفعل است، «نهی» طلب الترک ، اگر ما این «طلب الترک» را روی ضد عام بیاوریم، چه می شود؟ می شود:«طلبٌ ترک ترک الإزاله»، این عین «أزل النجاسه» است،یعنی چه بگویید: «أزل النجاسه» و چه بگویید: «اطلُبْ منک ترک ترک الإزاله ».

ص: ۲۳۲

به عبارت دیگر: ترک ترک الإزاله، همان « فعل الإزاله» می شود، چون نفی در نفی افاده ی اثبات می کند «فیکون الأمر بالشیء عین «الدلاله المطابقی»،یعنی «النهی عن الضد العام» عین نهی از ضد عام است. پس دلالت یک دلاله مطابقی شد،(این بود استدلال آنان).

یلاحظ علیه: اولین اشکالی که ما نسبت به این استدلال داریم این است که شما برهان اقامه نکردید، بلکه محل نزاع را تصویر کردید،یعنی تصویر کردید که اگر مولا امر کند، آنگاه ضد عام را تصویر کردید که ترک الإزاله باشد،سپس نهی را تصویر کردید و گفتید: «نهی» به معنای طلب الترک است، در مرحله ی چهارم اینها را کنار هم جفت کردیدِ، این طرف شد: «أزل النجاسه»، آن طرف شد: «أطلب منک ترک، ترک الإزاله»، وحال آنکه بحث ما در تصویر نیست، بلکه بحث در اقامه ی برهان است که از کجا و به چه دلیل می گویید که از امر به« شیء» یک چنین نهی زاییده می شود ؟!

بلی! اگر یک چنین نهی زاییده شد، عین هم هستند، ولی از کجا بدانیم اگر مولاء امر به یک شیء کرد، پشت سرش نهیی به نام: «أطلب منک ترک ترک الإزاله» از او زاییده می شود(البته لا-تترک الإزاله، خلاصه ی أطلب منک ترک ترک الإزاله هست).بلکه باید برهان برایش اقامه بکنید، ولی شما اصلاً اقامه ی برهان نکردید،بلکه محل نزاع را تصویر کردید،بلی! ما هم قبول داریم که این تصویر شما حرف حق است، یعنی اگر مولا- بفرماید: «أزل النجاسه»، آنگاه من بیایم یک ضد عامی را به نام: «ترک الإزاله» تصویر کنم، سپس یک نهی را هم تصور کنم که مولاء می خواهد از «ترک الإزاله» نهی کند،این می شود «أطلب منک ترک ترک الإزاله»،آنوقت این دو تا یکی هستند، یعنی چه بگوییم: «أزل النجاسه» و چه بگوییم: «أطلب منک ترک ترک الإزاله»، که خلاصه و عبارت کوتاهش «لا-تترک الإزاله» است؛ بلی! اگر مولاء واقعاً بعد از امر خودش نهی از ترک الازاله کند، مسلماً این ها (از نظر دلالت) عین هم هستند، ولی بحث در این است که آیا چنین دلالتی هست یا نه ؟ شما گفتید که این ها عین هم هستند، ما نیز گفتیم: بلی! عین هم هستند، ولی شما باید دلیل بیاورید که وقتی مولا امر کرد، یک بچه و نهیی از این امر متولد می شود به نام: «أطلب منک ترک ترک الإزاله» که خلاصه اش «لا تترک الإزاله» است،یک چنین بچه ی از او متولد می شود که نسبتش هم عین هم هستند، شما اول دلیل بر تولد یک چنین بچه ی بیاورید، بعداً بگویید که این ها عین هم هستند،پس این یک اشکال مهم بود که شما تصویر کردید، اما برهان اقامه نکردید .

ثانیاً: این عینیت که فرمودید، وحدت مفهومی ندارد، بلکه وحدت مصداقی دارد، یعنی آدمی که می خواهد امتثال کند، آب بیاورد و مسجد را تطهیر کند، این هم مصداق «أزل النجاسه» است هم مصداق «لا‌تترک الإزاله». و حال آنکه در دلالت مطابقی باید وحدت مفهومی داشته باشد، انسان با حیوان ناطق وحدت مفهومی دارد، تفاوت شان بالإ جمال والتفصیل است،ولی اینجا «وحدت» وحدت مفهومی نیست،بلکه وحدت مصداقی است .

ثالثاً: ما قبلاً یک برهان اقامه کردیم و گفتیم: مقدمه ی «واجب» واجب نیست، از آن برهان می خواهیم در اینجا هم استفاده کنیم، برهان این است که: نهی از ضد عام لغو است، برهان ما در مقدمه ی واجب این بود که می گفتیم مقدمه ی «واجب» واجب نیست، چرا؟ چون اگر خود «امر»(کن علی السطح) انسان را به سوی مقدمه حرکت می دهد،پس امر «إنصب السلّم» لغو خواهد بود،اما اگر آن امر حرکت نمی دهد، یعنی آن امری که چوب و چماق دارد او را حرکتش نمی دهد،پس «إنصب السلم» که چوب و چماق ندارد، قطعاً حرکت نخواهد داد،در ما نحن فیه عیناً چنین است،یعنی مولا‌ که فرمود: «أزل النجاسه»،شما می گویید علاوه بر اینکه «أزل النجاسه» گفتید، یک چیزی هم بنام:«لاتترک الإزاله» مقدر است، ما در پاسخ شما می گوییم: این لغو است، چرا؟ چون اگر امر اول انسان را حرکت می دهد و ایجاد باعثیت وداعویت می کند، دیگر نوبت به «لا‌تترک الإزاله» نمی رسد، یعنی چه مولا‌ بگوید یا نگوید، من مسجد را تطهیر و تمیز خواهم نمود، اما اگر امر اول او را حرکت نمی دهد،پس امر دومی که اصلاً ثواب و عقابی ندارد هرگز او را حرکت نخواهد داد، بنا بر این، نهی از ضد عام، هیچ اثری برایش مترتب نیست،چرا؟ چون یا کاری لغو است، یا ایجاد داعی نمی کند،یعنی اگر من مطیع هستم، کاری لغو است،اما اگر من عاصی هستم، ایجاد حرکت بر من نخواهد کرد.

ص: ۲۳۴

بنابراین؛ کسانی که می گویند: امر به« شیء» مقتضی نهی از ضد عام هست به دلالت مطابقی لفظی، بر برهان آنان سه اشکال وارد شد :

۱) محل نزاع را تصویر کردید، اما برهان اقامه نکردید.

۲) این عینیت شما عینیت مفهومی نیست،بلکه عینیت مصداقی است .

۳) این نهی شما یا لغو است، و یا بر من ایجاد داعی نمی کند.(هذا کلّه حول الإحتمال الأول، که دلالتش لفظی مطابقی بود).

بررسی دلالت تضمنی: اما احتمال دوم که دلالتش تضمنی باشد، بیانش این است که «نهی» را در خود «أزل النجاسه» می خواهد درست کند،یعنی مثل احتمال اولی نیست که چهار مرحله ی بود، بلکه این با یک مرحله درست می شود، به این معنی که در درون وباطن «أزل النجاسه» نهی نیز خوابیده است، چرا؟ لأن معنی الأمر، یعنی هیئت امر «وضع لطلب الفعل مع المنع من الترک»،پس در خود «أزل النجاسه»نهی(لاتترک الإزاله) نهفته است، معنای امر چیست ؟ هیئت امر «وضع لطلب الشیء مع المنع من الترک »، این همان حرفهای است که در معالم است که می گوید: هیئت امر «وضع لطلب الشیء مع المنع عن النقیض، یعنی أزل النجاسه مع النهی من ترک الإزاله .

یلاحظ علیه : ما در اول اوامر که بحث می کردیم، این مسئله را رد کردیم و گفتیم: هیئت امر« وضع للبعث» هیئت امر انسان را حرکت می دهد و هل می دهد.مرحوم آیه الله بروجردی می فرمود که مولاء عبدش را دو جور حرکت و هُل می دهد، گاهی با دستش حرکت می دهد و می گوید: برو، گاهی با اشاره ی چشم و ابرو حرکت می دهد، گاهی جانشین تکوین، یک لفظی را به نام «إذهب» می کند، این «هیئت» جانشین آن امر تکوینی است که بعث به وسیله ی ید، یا بعث به وسیله ی اشاره ابرو و سر و غیره بود، پس هیئت امر برای بعث به طبیعت است، فلذا دیگر در داخلش «مع المنع من الترک و مع المنع عن النقیض» نخوابیده است،بلکه شما از پیش خودتان درست می کنید .

ص: ۲۳۵

به عبارت دیگر: امر مرکب است از هیأت و ماده، هیئتش برای بعث وضع شده است، ماده اش هم برای طبیعت وضع شده است، «أزل» برای بعث بر ازاله وضع شده، دیگر چیزی نداریم که دلالت کند بر نهی از ترک؛ یعنی «هیأت» خلاصه شد در بعث، ماده هم خلاصه شد در طبیعت، فلذا چیزی ثالثی نداریم که دلالت کند بر نهی از ضد عام به معنای «مع النهی عن الضد»،یعنی این دیگر تویش نیست.

بررسی دلالت التزامی: احتمال سوم عبارت بود از: دلالت «أزل» بر «لاترک الإزاله بالدلاله الالتزامیه؛ دلالت التزامی بر دو قسم است: الف) یا لزوم بیِّن است، ب) یا لزوم غیر بیِّن است، فرق این دوتا در چیست ؟

لزوم بیِّن این است که مطالعه ی خود «امر» کافی در انتقال به لازم است، یعنی همین که امر(أزل) را مطالعه کردیم، این «ملزوم» ما را منتقل به لازم به نام «لاترک الإزاله» می کند،به این می گویند: لزوم بیِّن .

ولی لزوم غیر بیِّن، سه چیز می خواهد:

۱) ملزوم (أزل النجاسه) را مطالعه کنیم

۲) لازم (یعنی لاتترک الإزاله) را هم مطالعه کنیم

۳) نسبت را هم مطالعه کنیم، آنگاه در مرحله ی چهارم از ملزوم به لازم منتقل بشویم که چنین است.

ما از قائلین به احتمال سوم سئوال می کنیم، اینکه می گویید: این دلالت التزامی است، آیا مراد شما از دلالت التزامی، التزامی به معنای بین بالمعنی الاخص است، یا بین بالمعنی الأعم؟ اگر مراد شما از دلالت «أزل» بر «لاتترک الإزاله» اولی باشد که خیلی رسوائی است، چرا؟ چون کی انسان از«أازل النجاسه» فوراً به «لاتترک الإزاله» منتقل می شود ؟! چه بسا مولاء امر می کند، وحال آنکه اصلاً ترک ازاله به فکرش نمی رسد تا از او نهی کند، خصوصاً اگر مولا یک مولای قوی قدرت و سلیمان حشمت باشد که اگر امری را صادر کند، پیروانش فوراً می دوند تا آن را امتثال کنند،مولا اصلاً به فکرش ترک ازاله نمی رسد تا او را نهی کند.پس اگر لازم را به معنای «البیِّن» است، این که رسوای است.

ص: ۲۳۶

اما اگر مراد شما از «البيّن» لازم به معنی الأعم است، آن هم قابل مطالعه وتأمل است،یعنی باید واقعاً مولاء اول هم امر را مطالعه کند، هم نهی را مطالعه کند وهم نسبت بدهد، بعداً بفرماید: امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام است، بلی! یک چنین چیزی ممکن است و من این را نفی نمی کنم،ولی یک چنین نهیی لغو است،بلی! این درست است،یعنی اگر مولاء امر را مطالعه کند، نهی را هم مطالعه کند، نسبت هم بدهد،آنگاه در مرحله چهارم بفرماید: امر به« شیء» مقتضی نهی از ضد است .ولی متأسفانه این نهی از ضد یک کار لغوی است، چرا؟ چون این «عبد» یا مطیع و فرمانبردار است یا مطیع و فرمانبردار نیست، بلکه یا عاصی است، اگر مطیع و فرمانبردا باشد، همان امر اول کافی است که او را حرکت بدهد، اما اگر عاصی است، دومی لغو است. (هذا كلّه حول الدلاله اللفظيه) .

بررسی دلالت عقلی: اما دلالت عقلی، یعنی اینکه کسی ادعا ملازمه کند بین امر به شیء و نهی از ضدش، اثبات این خیلی مشکل است :یعنی اگر بگوییم: عقلاًـ ملازمه هست که اگر مولاء به یک چیزی امر کرد، حتماً باید از ترکش هم نهی کند، اثبات یک چنین ملازمه ی، کار بسیار مشکل است، بنابراین؛ همین که امر کرد کافی است،یعنی لازم نیست که دو مرتبه تکرار کند، بلکه همان امر کافی است و ملازمه نیست .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در مبحث ضد، گاهی در ضد عام است، و گاهی در ضد خاص می باشد، ضد عام را بحث کردیم و نتیجه گرفتیم که هرگز دلیل نداریم که امر بر «شیء»، نهی از ضد عام است، یعنی اگر مولاء فرمود:«أازل النجاسه»، از این نهیی به نام: «لاتترک الإزاله» متولد نمی شود.(تم الکلام فی المقام الأول).

ص: ۲۳۷

المقام الثانی: فی حکم الضد الخاص

بحث ما در مقام دوم به پایان رسید، الآن وارد مقام دوم (که همان ضد خاص است) می شویم، «ضد خاص» این است که امر به «أحد الضدين» نهی از ضد دیگر است.

مثال: صاحب معالم و دیگران، ازاله و صلات را مثال زده اند، یعنی «ازاله» چون واجب مضیق است، به این معنی که مسجد خدا نباید هتک بشود، فلذا اگر نجاستی را در مسجد دیدیم، قبل از هر چیزی، باید فوراً آن را تطهیر کنیم، چرا؟ چون تطهیر مسجد واجب اهم است،زیرا واجب مضیق است، اما صلات و نماز واجب مهم است، چرا؟ چون واجب موسع است،بنابراین؛ اول باید اهم را که ازاله است انجام بدهیم،سپس به صلات و نماز بپردازیم

آنان معتقدند که امر به «ازاله»، نهی از صلات است، یعنی اگر مولاء بفرماید: «أزل النجاسه» مثل این است که بفرماید:« أترک الصلاه،أعنی لاتصل». فلذا اثبات این مطلب که امر به «أحد الشيين» نهی از ضد دیگر است، متوقف است بر سه مقدمه. به

عبارت دیگر: با سه مقدمه ثابت می کنند که امر به «ازاله»، نهی از صـلات است،یعنی اینکه امر به« شـیء» مقتضـی نهی از ضد خاص است، متوقف است بر سه مقدمه، و با سه مقدمه این مطلب را اثبات می کنند و آن سه مقدمه عبارتند از:

الأول: ترک الضد مقدمه لفعل الضد الأخر، أعنی ترک الصلوه مقدمه لفعل الإزاله

الثانی: مقدمه الواجب واجب،یعنی مقدمه ی «واجب» واجب است

الثالث: الأمر بالشیء، مقتض للنهی عن ضده العام،یعنی امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عامش است،

ص: ۲۳۸

از این سه مقـدمه می خواهنـد نـتیجه بگیرنـد که اگر مولاـ امر به ازاله کرده است، پس نهی از خـاص به نـام: «نمـاز» نیز کرده است؛ چرا ؟ الآن می خواهیم خود مقدمه ها را تشریح کنیم تا در مقام اثبات برسیم:

۱) جنابعالی! در مقـدمه اول بایـد بپذیریـد که ترک الضد مقدمه لفعل الضد، یعنی باید قبول کنیم که ترک صـلات، مقدمه ی ازاله است.

۲) اگر «ترک الصـلاه» مقـدمه برای فعل ازاله شـد، مقـدمه ی «واجب» هم واجب است (علی القول بها)، پس ترک الصـلاه هم واجب می شود .

۳) اگر چیزی واجب شد، ضد عامش حرام می شود، یعنی اگر «ترک الصـلاه» واجب شد،ضد عامش که همان نقیضش است، حرام می شـود،پس اگر «ترک الصـلاه» واجب است، نقیض آن (که خـود صـلات است) حرام می شود،چرا؟ چون گفـتیم که نقیض کل شیء ضد عامش است، پس به حکم مقدمه ی اول،« ترک الصلاه» مقدمه ی ترک الإزاله است، و باز هم گفتیم که مقدمه ی «واجب» واجب است، امر به «شـیء» مقتضـی نهی از ضد عام است، «ضدعام» یعنی نقیض، اگر «ترک الصلوه »واجب است، نقیضـش (که همان ضد عام است به نام صـلات) حرام می شود،یعنی صـلات حرام می شود، پس امر به «شـیء» مقتضی نهی از ضـد خـاص شـد،البته برهـان غیر از نتیجه است، این سه مقـدمه ما را به اینجا را رساندنـد که اگر مولا امر به ازاله کنـد، حتماً از صلات نهی کرده است، این بود توضیح سه مقدمه، به این »برهان» می گویند: مسلک المقدمیه. بنابراین؛ ما در اینجا از طریق مسلک مقدمیت وارد شدیم، البته یک مسلک دیگری هم بنام: «مسلک الملازمه» داریم که در آینده به آن می رسیم

پس ما اگر بخواهیم به این نتیجه برسیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، دو راه دارد:

الف) مسلک المقدمیه،

ب) مسلک الملازمه

اشکال: در اینجا یک اشکال باقی مانده است و آن عبارت از این است که: من در مقدمه ی سوم گفتم که امر به «شیء» یعنی امر به صلات، وقتی مقتضی از ضد عام شد، ضد عام را گفتم، وحال آنکه نتیجه گرفتم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، چطور من هم ضد عام را به کار می برم، و هم ضد خاص را ؟! برای اینکه مطلب کاملاً روشن بشود،بحث را تکرار می کنم، ما در این مقام سه مقدم داشتیم:

۱) ترک الصلاه مقدمه للإزاله .

۲) مقدمه الواجب واجب، مقدمه ی« واجب» هم واجب است .

۳) الأمر بالشیء، مقتض للنهی عن ضده العام،یعنی امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عامش است،پس من در مقدمه ی سوم هم جمع می کنم ضد عام را، و هم نهی از ضد خاص را، چون گفتیم: اگر «ترک الصلاه» واجب شد، نقیضش که خود صلات است (که اسمش ضد عام است) حرام می شود، خب! نقیضش که حرام شد،نقیضش ضد عام است، وحال آنکه بحث ما در ضد خاص است، پس بین دوتا چگونه جمع می کنید ؟

جواب: جوابش این است اگر می گوییم امر به «ترک الصلاه»، مقتضی نهی از ضد عام است، اگر صلاه را نسبت به ترک بسنجیم، می شود ضد عام، اما اگر صلاه را به خود ازاله بسنجیم، می شود ضد خاص، «صلات» منهی عنه است، اما اگر او را به ترک بسنجیم، به او می گویند: «ضد عام».

اما اگر او را به ازاله بسنجیم، به او می گویند: ضد خاص .

به عبارت دیگر: ما در هنگام اقامه ی برهان از درس گذشته استفاده کردیم، چون در درس گذشته گفتیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام است، اگر «ترک الصلاه» مقدمه است،پس «ترک الصلاه» می شود واجب، و هر واجبی هم نقیضش حرام است، این «صلات» نسبت به «ترک الصلاه» نقیض است، اما نسبت به ازاله نقیض نیست، بلکه نسبت به آن ضد خاص است، پس مانع ندارد که ما هم کلمه ی ضد عام را به کار ببریم و هم ضد خاص را، به این معنی که در مقام اقامه ی دلیل از کلمه ی ضد عام استفاده می کنیم، ولی در مقام نتیجه گیری، نتیجه این است که ضد خاص حرام است. پس «صلات» دو نسبت دارد، الف) یک نسبت به ترک، ب) یک نسبت هم به ازاله دارد، اگر صلات را به ترک بسنجیم، می شود ضد عام، اما اگر او را به ازاله بسنجیم، می شود ضد خاص.

بنابراین؛ در مقام اقامه ی برهان از درس قبلی استفاده کردیم که امر به «ترک» مقتضی نهی از نقیضش است به نام صلات، آن وقت صلات را وقتی با ازاله می سنجیم، دیگر «صلات» نسبت به «ازاله» ضد عام نیست، بلکه ضد خاص است، این کیفیت برهان است، ولی هنوز به اصل برهان نرسیده ایم .

سئوال: از این سه مقدمه کدامش مهم است ؟

جواب: مقدمه ی اولی مهم است که بحث داریم، اما مقدمه ی دوم که مقدمه ی« واجب» واجب است، این را قبلاً خواندیم و لذا راجع به آن بحثی نداریم، هم چنین مقدمه ی سوم هم مهم نیست که امر به« شیء» یعنی امر به «ترک صلات» مقتضی نهی از صلات است، این را هم قبلاً خواندیم، فلذا مقدمه ی دوم و سوم محل بحث ما نیست، آنچه که محل بحث ما می باشد، مقدمه ی اولی است، یعنی «ترک الضد مقدمه لفعل الضد، ترک الصلاه مقدمه لفعل الإزاله» این را باید بحث کنیم

اقوال

در مقدمه ی اول ،یعنی «ترک الضد مقدمه لفعل الضد» چهار قول است :

۱) انکـار المقـدمیه مطلقـاً؛یعنی بگوییم اصـلاً مقـدمه نیست، به این معنی که نه «ترک الصـلوه» مقـدمه ی ازاله است، و نه ازاله مقـدمه ی« ترک الصـلوه» است، یعنی مقـدمیت را از هر دو طرف انکـار کنیم، هم از جـانب عـدم، و هم از جانب وجود، فلـذا «ترک الصلوه» مقدمه ی ازاله نیست، «ازاله» هم مقدمه ی ترک الصلوه نیست .

۲) اثبات المقدمیه من کلا الطرفین،یعنی «ترک الصلوه» مقدمه ی ازاله است، فعل ازاله هم مقدمه ی «ترک الصلوه» می باشد

۳) ترک الصلاه مقدمه للإزاله،و لا تکون الازاله مقدمتاً لترک الصلاه

۴) اگر ضد (واقعاً) الآن موجود است،پس مسلما عدم او مقدمه است، مثلاً «کاغذ» سیاه است، این سیاهی نسبت به سفیدی ضد است،بنابراین؛ بیاض متوقف بر این است که این سواد را از بین ببریم.« الفرق بین الضـد الموجود و عدم الموجود» اگر سواد در آن جا هست، چنانچه بخواهیم سـفیدی را جایگزینش کنیم، حتماً بایـد سواد را بر طرف کنیم تا بیاضـی بیاید. پس روشن شـد که نسبت به مقدمیت چهار قول داریم :

الف) القول با نکار المقدمیه مطلقا.

ب) القول بالمقدمیه مطلقاً .

ج) التفصیل،أعنی عدم الضد مقدمه لفعل الضد،و فعل الضد لیس مقدمتاً لعدم الضد .

د) الفرق بین الضد الموجود و عدم ضد الموجود

خلاصه:تا اینجا سه مطلب را توضیح دادیم:

۱- اولین مطلب این بود که بحث در اینکه امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص است، دو مسلک دارد:

ص: ۲۴۲

الأول: مسلک المقدمیه؛ الثانی: مسلک الملازمه

۲- مسلک مقدمیت هم مبنی بر سه مقدمه شد .

۳- گفتیم که مقدمه ی اولی اهم است که محل بحث است، اما دومی و سومی را قبلاً خواندیم و تمام شد ولذا فعلاً بحث ما در مقدمه ی اول است که در آن اقول اربعه هست:

القول الأول للمحققین؛ مرحوم آخوند این قول را انتخاب کرده است، ایشان منکر است و می فرماید : «ترک الضد» مقدمه ی فعل الضد نیست، چرا ؟ یک بیان کوتاه دارد، ما نخست عین عبارت کفایه را می بیان می کنیم و روی آن بحث می کنیم، ایشان در «کفایه الأصول» می فرماید: ما ابتدا باید دلیل قول دوم را بگوییم، تا قول اول آن را رد کند.

استدل علی القول بالمقدمیه بما هو حاصله فی الکفایه(کفایه دلیلش را آورده است، بعداً می خواهد آن را رد کند،یعنی دلیلش را رد کند):« إن توهم توقف الشیء (یعنی ازاله) علی ترک ضده (یعنی صلات) لیس إ لامن جهه المضاده و المعانده بین الوجودین (یعنی الإزاله و الصلاه) و قضیتهما الممانعه بینهما و من الواضحات أن عدم المانع من المقدمات»[۱] این دلیل قول دوم است، ما نخست قول دوم را می گوییم (البته محققین قول اول را انتخاب کرده اند)، چون تا دلیل قول دوم را نخوانیم، ادله ی قول اول روشن نمی شود، فلذا ابتدا دلیل قول دوم را می خوانیم.

حاصل دلیل دوم این است، این آقا! معتقد است که «ترک الصلاه» مقدمه ی ازاله است، می گوید: آیا قبول دارید که بین صلات و ازاله معانده و تمانع است ؟

می گوییم: قبول داریم،آیا قبول داریـد که «عدم المانع» از مقدمات علت تامه است ؟ می گوییم: بلی! او را هم قبول داریم، می گوید: پس قبول کنید که « ترک الصلاه و عدم الصلاه» هم مقدمه ی ازاله است،از این طرف بین ازاله و صلات تمانع است، از آن طرف هم عـدم المانع از مقـدمات است؛ پس عـدم الصـلاه (که ما می گوییم ترک الصـلاه) می شود مقدمه ی ازاله، خیلی واضـح است، چون مولا اگر فرمود: «أزل النجاسه» مقدمه اش ترک الصـلاه است، مقدمه ی واجب هم واجب است، اگر چیزی هم واجب شد، نقیضـش هم حرام می شود، «صلات» نسبت به« ترک» نقیض است، اما نسبت به ازاله ضد خاص است، این بود دلیل قولی که می گفت:آیا بین الازاله و الصلوه تمانع است یا نه؟ می گوییم: بلی! اگر تمانع را قبول دارید، عدم المانع هم که از مقدمات است، پس «عدم الصلاه» از مقدمات ازاله است

اشـکالات آخوند بر استدلال قول دوم: مرحوم آخوند سه تا اشکال بر این استدلال کرده است و این سه اشکال در کفایه چنان با هم ادغام شـده است و چنان پیچیـده است که مدرس و متدرس را گیج می کند، ولی ما می خواهیم که هر سه اشـکال را از هم جدا کنیم :

الاشـکال الأول : إن المعانـده و المنافره بین الشـیئین لا تقتضـی إلاعـدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا منافات اصـلًا بین احد العینین و مـا هو نقیض الآخر و بـدیله بـل بینهمـا کمال الملائمه کان أحـد العینین مع نقیض الآخر فی مرتبه واحـده من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدم احد هما علی الآخر.

مرحوم آخونـد می فرماینـد: شـما در اینجا مغالطه کردیـد و گفتیـد بین العینین تمانع هست،یعنی گفتیـد که بین صـلات و ازاله تمانع است، اگر بین العینین تمانع است،« عـدم المانع» مقـدمه ی شـیء است، پس «عدم الصـلاه» که ترک الصـلاه است، ترک المانع است و این مقـدمه ی ازاله هست، مرحوم آخونـد می فرماید: اگر بین العینین تمانع است، نتیجه می گیریم که بین احدی العینین و نقیض الآخر تقارن و تلائم است، بین العینین تمانع است،یعنی نماز و ازاله با هم ضدیت دارند، اما ازاله با «عدم» تلائم و تقارن دارند، یعنی با هم جنگی ندارند،بلی! همیشه عالم تزاحم عالم وجود است،یعنی دو وجود با هم متزاحم هستند، اما اگر یکی وجودی شد، دیگری عدمی؛ آنوقت با هم ملائمت و تقارن دارند، تقارن غیر از این است که شما بگویید احد هما از نظر رتبه مقدم بر دیگری است، شـما می خواهید بگویید که «ترک الصـلاه» مقدمه است و از نظر رتبه مقدم بر ازاله است، شما می دانیـد که همیشه مقـدمه از أجزاء علت است و علت هم تقـدم رتـبی بر معلـول دارد، بین العینین تمـانع هست، بین ازاله و ترک الآخر تلائـم و تقـارن است،یعنی اینهـا بـا هم رفیق هسـتند و جنگی ندارنـد، این غیر این است که بگوییم: احـد هما مقـدمه ی دیگری است، اگر مقـدمه دیگری شـد بایـد احـد هما(مثلا ترک الصـلوه) رتبتاً مقدم بر ازاله باشد، تا مقدم نباشد، مقدمه نمی شود، «مقـدمه» اگر نشـد، وجوب بر او تعلق نمی گیرد، دلیـل شـما بیش از این نمی رسانـد که بین العینین تمانع است، بین احد العینین و نقیض الآخر تلائم و تقارن است و با هم جمع می شونـد، اگر مقدمه باشـد، بایـد مقـدمه تقـدم رتبی بر ذی المقـدمه داشته باشـد، تقـدم رتـبی را ثـابت نمی کنـد، تقـدم رتـبی مثـالش این است: «تحرکت الیـد فتحرک المفتـاح» حرکت دست با حرکت مفتاح زماناً یکی است، اما رتبتاً مقـدم است،یعنی تا دست حرکت نکنـد، مفتاح هم حرکت نمی کند، آن کس که می گویـد:« ترک الصـلاه» مقـدمه است، مـدعی تقـدم رتبی است، «ترک الصـلاه» رتبتاً مقـدم بر ازاله است و حال آنکه این تقدم رتبی را ثابت نمی کند .

برهان شما می رساند که دو تا اگر با هم جمع شدند معارضه و مبارزه دارند، اما اگر یکی باشد، دیگری نباشد با هم تلائم دارند، اما اینکه عدم یکی، مقدمه ی وجود دیگری باشد به گونه ی که عدم بشود جزء علت و تقدم رتبی داشته باشد، این را ثابت نمی کند.

تمام اشکال آخوند این است که بین ازاله و ترک الصلوه مقارنه زمانیه و لیس بینهما تقدم رتبی، بین آنها تقدم زمانی است، اما تقدم رتبی نیست و تا تقدم رتبی ثابت نشود، مقدمه نمی شود، وقتی مقدمه نشد، وجوبی نمی آید .

اشکال محقق اصفهانی بر کلام آخوند: محقق اصفهانی (که از شاگردان آخوند است) بر استادش اشکال گرفته است و گفته است: جنابعالی! از کجا می فرمایید که تقدم رتبی ندارد، یعنی نفی شما دلیل ندارد،شما همین مقدار ثابت کردید که بینهما مقارنه ی زمانی است، ولی« تقارن» دلیل بر عدم تقدم رتبی نیست،چون ممکن است تقدم رتبی داشته باشد، شما فرمودید که بین العینین تمانع است، بین احدی العینین و عدم الآخر تقارن است، این فرمایش شما قبول است، ولی گفتید که: و لیس احد هما متقد ماً علی الآخر رتبتاً، از کجا و به چه دلیل این مطلب را می فرمایید؟! چون لعل «ترک الصلاه» تقدم رتبی بر ازاله داشته باشد، اگر تقدم رتبی داشته باشد، می شود مقدمه و مقدمه ی واجب هم واجب است، تا بالأخره تقارن زمانی را ثابت کردید، ولی تقارن زمانی دلیل بر عدم تقدم رتبی نیست، لعل احد هما تقدم رتبی داشته باشد، «عدم الصلاه» رتبتاً مقدم بر ازاله است، مثل «تحرکت الید فتحرك المفتاح» تقارن زمانی دارند، اما حرکت ید و دست، مقدم است رتبتاً بر حرکت مفتاح .

ص: ۲۴۵

دفاع حضرت امام(ره) از آخوند: حضرت امام(ره) می فرماید: جناب شیخ اصفهانی! نه تنها اینها تقارن زمانی ندارند، حتی تقدم رتبی هم ندارند، دلیلش چیست ؟ دلیلش« صحه الحمل» است، ایشان می فرماید: ما می بینیم که احد هما بر دیگری حمل می شود، مثلاً: اللاسواد هو البیاض، در اینجا اللاسواد بر البیاض حمل شده، اگر اللاسواد مقدمه بود و تقدم رتبی داشت، محال است که علت بر معلول حمل بشود و حال آنکه ما می بینیم احد الضدین بر ضد دیگر حمل می شود، علت اینکه من این مثال را انتخاب کردم روشن است، ولی اگر ما بخواهیم در «مانحن فیه» مثال بزنیم، باید بگوییم که «ترک الصلاه هو الإزاله» و این غلط است و لذا حضرت امام(ره) مثال را عوض کرد و فرمود: اللاسواد بیاض، اللاسواد را حمل بر بیاض می کنیم، اگر واقعاً «لاسواد» تقدم رتبی بر بیاض داشت، باید حمل بینهما صحیح نباشد، و حال آنکه حمل بینهما صحیح است ولذا می گوییم: اللاسواد بیاض است، البته این حمل یک حمل حقیقی نیست،بلکه حمل بالعرض است، یعنی درعلم منطق به این می گویند: «حمل بالعرض»، چون در دنیا حمل عدم بر موجود حمل حقیقی نیست، تمام حمل ها ی عرضی بر اشیاء موجود، حمل حقیقی نیست بلکه حمل بالعرض است.

خلاصه

۱- مستدل استدلال کرد که بینهما تمانع است،و« عدم المانع» مقدمه است برای شیء، یکی از «علل» عدم المانع است

۲- آخوند گفت که بینهما تمانع است،یعنی بین العینین تمانع است، ولی بین احدی العینین و نقیض الآخر تقارن است، اگر تقارن و تلائم است، پس تقدم رتبی نیست، و اگر بخواهد عدم احد هما، مقدمه باشد، مقدمه باید تقدم رتبی داشته باشد.

۳- محقق اصفهانی به آخوند اشکال کرد و گفت: استاد! شما ثابت کردید که بینهما تلائم و تقارن است، ولی نتیجه گرفتید که احدهما تقدم رتبی ندارد؛ چرا ؟ چون ممکن است عدم الصلاه تقدم رتبی بر ازاله داشته باشد

۴- حضرت امام(ره) از کلام ایشان جواب داد و فرمود: تقدم رتبی ندارد، چرا ؟ چون ما می بینیم احد العینین بر نقیض دیگری حمل می شود،مثلاًـ می گوییم: اللاسواد بیاض، از این می فهمیم که بینهما تقدم رتبی نیست، و الا لازم می آید که معلول با علتش در یک مرتبه باشد، در یک جا حمل بشود، چون حمل حاکی از وحدت رتبه است، اگر «اللاسواد» جزء العله باشد، لازم می یابد با معلولش (که بیاض است) رتبه ی واحده داشته باشد.

۱. کفایه الأصول،ج۱، ۲۰۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما راجع به ضد خاص است و گفتیم: در اثبات این مطلب که امر به «شیء» یعنی امر به ازاله نهی از ضد خاص(یعنی صلات) است، دو مسلک وجود دارد:

الف) مسلک مقدمیت

ب) مسلک ملازمه

مسلک مقدمیت هم متشکل از سه مقدمه بود:

۱) عدم الضد مقدمه لفعل الضد، یعنی ترک الصلوه مقدمه لفعل الإزاله

۲) مقدمه ی واجب هم واجب است.

۳) اگر ترک الصلوه واجب شد، پس «صلات» حرام است (چون قبلاً خواندیم که اگر چیزی واجب شد، ضد عامش حرام است)

«صلات» در اینجا هرچند نسبت به «ترک الصلوه» ضد عام است، ولی نسبت به «ازاله» ضد خاص است.سپس گفتیم که مهم در این جا مقدمه ی اول است، فلذا آخوند همین مقدمه را گرفته و در «کفایه الأصول» سه تا اشکال بر این مقدمه وارد کرده است، فعلاً بحث ما در اشکالی که بر مقدمه ی اول وارد کرده است می باشد، اولین اشکالی که آخوند بر مقدمه ی اول کرده، این است که بین ازاله وصلات منافرت است،یعنی بین العینین منافرت است ، اگر بین العینین منافرت است، ولی بین أحد العینین و ترک الآخر کمال ملائمت است، اگر کمال ملائمت است، پس بینهما تقدم رتبی نیست، بلکه وحدت رتبی است، چرا؟ چون کمال ملائمت است و کمال ملائمت حاکی از آن است که اینها با هم در یک رتبه هستند، و حال آنکه «عدم المانع» از اجزاء علت تامه است و همیشه علت و اجزایش تقدم رتبی دارد ،ولی در اینجا عدم الضد، یا «ترک الضد» تقدم رتبی

ندارد، پس ما از این می فهمیم اینکه فلاسفه گفته اند که عدم المانع از اجزاء علت تامه است، در اینجا درست نیست، بلکه در جاهای دیگر درست است، عدم رطوبت هیزم از اجزاء علت تامه است، اما در اینجا «ترک الصلوه» از اجزاء علت تامه نیست، چرا ؟ چون ترک الصلوه با ازاله کمال ملائمت را دارد و ملائمت مانع از تقدم رتبی است،(این اشکال آخوند بود) .

ص: ۲۴۷

ما در اطراف اشکال مرحوم آخوند، سه مطلب را خواهیم گفت:

الف) اشکال شیخ اصفهانی

ب) اشکال حضرت امام (ره) نسبت به محقق اصفهانی

ج) اشکالی که ما بر حضرت امام (ره) داریم.

مرحوم اصفهانی گفت: جناب آخوند! کمال ملائمت خودش گواه و شاهد بر تقارن زمانی است،یعنی زماناً یکی هستند، تقارن زمانی هیچ منافاتی با تقدم رتبی ندارد. حضرت امام(ره) به محقق اصفهانی ایراد کرد و گفت هم دلیل بر تقارن زمانی است و هم دلیل بر وحدت رتبی می باشد؛ چرا؟ چون ما حمل می کنیم،یعنی گاهی اللاسواد و البیاض را بر یکدیگر حمل می کنیم و می گوییم:«اللاسواد هو البیاض» این دو تا را با هم حمل می کنیم اگر واقعاً «اللاسواد» جزء علت بود، محال است که علت بر معلول حمل بشود، عکسش را هم می توانیم حمل کنیم و بگوییم: «اللابیاض هو السواد» از اینکه این دو تا قابل حمل هستند، حاکی از این است که هم تقارن زمانی دارند و هم وحدت رتبی.

یلاحظ علیه: نسبت به کلام حضرت امام(ره) یک نظر واشکال کوچک داریم و می گوییم: اگر این اجزاء علت از اجزاء مفیضه و یا شرط الافاضه باشد، حق با شما است ، یعنی مسلماً حمل دلیل بر این است که هم تقارن زمانی دارند و هم وحدت رتبی.اما به شرط اینکه این اجزاء از اجزاء مفیضه ی معلول باشد، مانند: مقتضی، چون مقتضی کارش این است که افاضه معلول می کند، مانند: آتش نسبت به حرارت یا مانند: «شرط»، مثلاً؛ آتش اگر بخواهد پنبه را بسوزاند، «بینهما» محاذات شرط است، بلی! اگر اجزاء علت از اجزاء مفیضه باشد، فرمایش شما(حضرت امام ره) درست است، یعنی حمل دلیل بر وحدت رتبی است، اما اگر اجزاء علت از اجزاء مفیضه نیست، بلکه از قبیل علقه و مضغه است،یعنی فقط کارش رفع المزاحمه از پای معلول و علت است، در این فرض حمل دلیل بر وحدت رتبی نیست، چون آن مشکلی که در اجزاء مفیضه است، آن مشکل در این جزء نیست در اجزاء مفیضه، «علت» کارش افاضه است،یعنی از آن عالم بالا افاضه می کند و می ریزد،پس اگر مفیض است یا شرط المفیض است، این معنا ندارد که مفیض با «مفاض» وحدت رتبی داشته باشند، چون یکی مفیض است، دیگر مفاض، یکی شهریه بده است، اما دیگری شهریه بگیر می باشد، یا شرط اعطاء شهریه است، فلذا این دوتا نمی توانند در رتبه ی هم باشند. بلی! یک اجزاء علت هم داریم که کارش افاضه نیست، بلکه راه را هموار می کند، مانند: «عدم المانع» که موانع را از سر راه علت و معلول بر می دارد، «عدم المانع» کارش افاضه نیست، کارش هموار کردن راه است، راه را هموار می کند تا آقای شهریه بده، شهریه ی خودش را نسبت به این فقیر بدهد، ولذا در اینجا مشکل نیست،یعنی ممکن است که هم حمل

بشوند و هم وحدت رتبی داشته باشند

ص: ۲۴۸

مرحوم آخوند می گفت: وحدت رتبی دارند، محقق اصفهانی در جوابش گفت: تقارن زمانی دلیل بر وحدت رتبی نیست، چون ممکن است که تقارن زمانی داشته باشند، اما وحدت رتبی نداشته باشند

حضرت امام(ره) می فرماید: «اجزاء علت» چون با عدم المانع حمل می شود، فلذا حمل را دلیل بر وحدت رتبی گرفتند و طرفدار مرحوم آخوند شدند.

ولی ما می گوییم که حمل دلیل بر وحدت رتبی نمی شود، چرا؟ به جهت اینکه این اجزاء اگر اجزاء مفیضه باشد، اصلاً حملش باطل است، یعنی باطل است که اجزاء مفیضه را بر معلول حمل کنیم،یا مقتضی را بر مقتضایش حمل کنیم، چنین حملی صحیح نیست و نمی شود، ولی این «اجزاء » چون از اجزاء هموار کننده ی راه هست، ممکن است حمل بشود، ولی در عین حال وحدت رتبی هم نداشته باشند، ما حمل را دلیل بر وحدت رتبی نمی گیریم، بلی! اگر مفیض بود، حق با شما بود، اما چون مفیض نیست فلذا مانع ندارد که هم حمل بشوند و هم وحدت رتبی نداشته باشند، پس ما اجزاء علت را دو قسم کردیم :

الف) مفیض

ب) غیر مفیض

ولی من معتقدم که کسی این مقدمه اولی را درست نقادی نکرده است، نه آخوند، نه شیخ اصفهانی و نه حضرت امام(ره)، هیچ کدام از این بزرگواران مقدمه ی اول را خوب نقادی نکرده اند، فقط دو نفر خوب نقادی کرده اند:

۱) یکی آقای نائینی

۲) فلاسفه در باب علت و معلول

مرحوم نائینی که مقدمه ی اولی را خوب نقادی کرده و او را باطل کرده، ایشان گفته است که ما سه چیز داریم:

ص: ۲۴۹

الف) مقتضی

ب) شرط

ج) عدم المانع

درست است که در باب علت و معلول یک مقتضی است، مانند: آتش، ویک شرط است، مانند: محاذات، یعنی تقان پنبه با آتش، و یک عدم المانع است، مانند: عدم البلَّه، و عدم رطوبت « (بلًّه» یعنی رطوبت)، «عدم البلل» کی از اجزاء علت است؟ وقتی که آتشی در کار باشد، تقارن بین آتش و پنبه هم باشد، بعد از آنکه شرائط ومقتضی موجود شد، آن موقع می گویند: عدم المانع و عدم البلل از اجزاء علت تامه است،یعنی باید رطوبت در این هیزم یا پنبه نباشد تا بسوزد. بنابراین؛«عدم المانع» کی جزء علت تامه هست؟ بعد از آنکه مقتضی موجودشد، شرط هم پیدا شد، آن موقع می گویند که: «عدم البلل من اجزاء العله التامه»، اما اگر مقتضی در کار نباشد، آتشی وجود نداشته باشد، دیگر نمی گویند: «عدم البلل من اجزاء العله التامه»، اما اگر آتش باشد، ولی تقارن که یکی از شرائط است، وجود نداشته باشد،مثلاً آتش در شرق است، پنبه در غرب ،دراینجا نمی گویند که: «عدم البلل من اجزاء العله التامه»، «عدم المانع» با دو شرط ازاجزاء علت تامه است:

۱) مقتضی موجود باشد یعنی آتش باشد

۲) محاذات و تقارن(شرط) هم باید موجود باشد

در یک چنین جای می می گویند که: عدم البلل من اجزاء العله التامه.

حال که این مطلب فهمیده شد، می گوید:در «ما نحن فیه» اگر «ترک الصلاه» بخواهد به عنوان جزء علت باشد، لازمه اش وجود دو تا مقتضی بر دو تا شیء متخالف است، اگر بخواهد «ترک الصلاه» جزء از علل تامه باشد، لازمه اش این است که دو تا مقتضی در ذهن انسان باشد، یک مقتضی نسبت به ازاله، مقتضی دیگر نسبت به صلات، آن وقت بگوییم که: «ترک الصلاه مقدمه لفعل الإزاله» و حال آنکه امکان وجود دو مقتضی آنهم که مقتضای شان متخالف باشد ممکن نیست، تا ما بگوییم :«عدم الصلاه مقدمه لفعل الإزاله»، چون معنایش این است که در ذهن متکلم دو تا اراده ی متناقض است، یعنی هم اراده دارد که ازاله را انجام بدهد تا «ترک الصلاه» مقدمه بشود، از آنطرف هم اراده دارد که صلات را انجام بدهد، تا ما بیاییم ترک صلات را به عنوان یک مانع از سر راه اازله برداریم، و این ممکن نیست، یعنی همانطور که جمع بین ازاله و صلات ممکن نیست، جمع بین دو اراده و دو مقتضی هم ممکن نیست،فلذا مرحوم نائینی خیلی تحقیق واقع بینانه کرده است؛

ص: ۲۵۰

اگر حرف ایشان را قبول کنیم وبگوییم که «عـدم المانع» در جای از اجزاء است که مقتضـی برای معلول باشد،آنوقت عدم بلّه، یعنی عدم رطوبت در جای از اجزاء علت است که آتش و پنبه در کنار هم و مقارن هم باشـند،اینکه «عدم البلّه» من اجزاء العله است، اینجا پیاده کنیـد، درست است که مقتضـی و مقتضا هست، یعنی «مقتضـی» اراده است، مقتضا هم ازاله است، ولی ما می خواهیم عدم المانع درست کنیم، «عدم المانع» عبارت است از:«ترک الصلوه»، ترک الصلاه هم اگر بخواهد رفع مانع کند، باید اقلًا یک اراده نسـبت به صـلات باشد تا بگوییم: جناب صـلاه! از سـر راه ازاله کنار برو، اما آدمی که اصـلًا اراده ی صلات را نـدارد،این آدم نیـازی به یـک چنین مقـدمه ی نـدارد، این در صورتی مقـدمه می شود که یک اراده نسبت به صـلات داشـته باشـیم،برای اینکه بخواهیم «ترک الصـلاه» را مقـدمه کنیم، بایـد در ذهن این مزیل، دو تا اراده و مقتضـی متضاد درست کنیم، یک مقتضـی نسبت به ازاله، مقتضـی دیگر هم نسـبت به صلات، همانطوری که جمع بین ازاله و صلات ممکن نیست،«هکذا» جمع بین دو اراده و دو مقتضـی هم ممکن نیست، این نقّادی ایشان است و نقادی خوبی هم است، اما به شرط اینکه این مقدمه را از ایشـان بپـذیریم که «عـدم المـانع» در همه جـا جزء نیست، بلکه بایـد مقتضـی باشـد، این یـک چیزی غریبی است که اگر بخواهـد «ترک صـلات» لباس عـدم المانع برخود بپوشـد، بایـد در ذهن متکلم یا مزیل دو تا اراده وجود داشـته باشد، هم اراده داشـته باشـد نسـبت به نمـاز، تا بگوییم: عـدم مانع او، و هم اراده داشـته باشـد نسـبت به ازاله، تا این صـلات را از سـر راه ازاله برداریم، واین در اراده در ذهن متکلم ممکن نیست،چرا؟ چون إذا أراد احد الضدین، لم یرد الضد الآخر

ما نسبت به رد مقدمه ی اولی یک نقادی دیگر داریم غیر از نقادی مرحوم نائینی، و آن این است که اصولاً ـ ما باید ببینیم «عدم» چه حسابی و نقشی در جهان هستی دارد، در جهان هستی آنچه هستی و اصالت دارد، همان وجود است، یعنی «عدم» چیزی نیست که بیاید جزء علت واقع بشود، تا بگوییم عدم المانع از اجزاء علّت تامه است، اصاله الوجودی می گوید:

إنّ الوجود عندنا اصیلٌ،*** دلیل من خالفنا علیل.

کسانی که قائل به اصاله الوجود هستند،می گویند که تمام آثار مال وجود است، «عدم» چیزی نیست که دارای اثر باشد، مرحوم علامه طباطبائی در جلد پنجم اصول فلسفه (در آنجایی که اعتباریات را بحث می کنند) می گوید: «عدم» نیافتن است، نه یافتن. آنگاه مثال می زند که انسان وقتی دستش را در جیبش می برد تا پول به نانوا بدهد،و چیزی در جیبش نمی یابد، نه اینکه عدم را می یابد، چون «عدم» بطلان محض است، نیافتن است و نبودن است، فلذا چیزی که نیافتن و نبودن است، این چطور می شود جزء از اجزاء علت باشد، تا ما بگوییم: «ترک الضد مقدمه لفعل الضد الآخر»، و این از اجزاء علت است؟!

پس باید بگوییم که تمام گناهان مال وجود است ، منتها «بالعرض و المجاز» به عدم هم نسبت می دهیم، تمام گناه مال وجود است، وجود کدام است؟ نماز مزاحم ازاله است، یعنی انسان نمی تواند با وجود ازاله به نماز برسد، یا با وجود نماز به ازاله برسد، اینجا وجود مال صلات، مزاحمت مال صلات است. به عبارت دیگر: به جای آنکه بگویند: «صلات» مزاحم است، چه می گویند؟ می گویند: «ترک الصلاه» مقدمه ی ازاله است، و حال آنکه باید بگویند:«الصلاه مزاحمٌ للإزاله، یعنی برای اینکه فارسی و آسان صحبت کنند، می گویند: ترک الصلاه مقدمه للإزاله،یعنی از آن یک تعبیر مجازی می کنند و می گویند: «عدم الصلاه مقدمه لفعل الإزاله»، و حال اینکه باید بگویند: «الصلاه مزاحمٌ لفعل الازاله»، «عدم» کاره ای نیست، بلی! تمام گناهان را مجازاً به گردن عدم می گذارند و می گویند: ترک الصلاه مقدمه للإزاله، وحال آنکه ترک، عدم، نیافتن و نبودن پست تر از آن است که بیاید جزء علت بشود و یا مقدمه بشود.

حتی در منطق هم که «عـدم البصـر» به اعمی می گویند، مراد از «عدم» عدم الملکه است، در منطق و فلسـفه می گویند: لأعدام الملکه حظّ من الوجود»،گاهی به دیوار می گوییم: «عدم البصـر»، گاهی به زید می گوییم :«عدم البصر»، عدم او را می گویند: حظّ از وجود ندارد، اما «عدم البصـر» حظٌ از وجود دارد، اینهم درست نیست،چرا؟ چون عدم ها هیچگاه حظّ از وجود ندارند، آنکه حظٌ دارد، «ملکه» است، قابلیت در دیوار نیست، اما قابلیت در انسان هست، ولی گاهی از اوقات حکم ملکات را به اعدام هم می دهنـد، وحال آنکه «عـدم» چیزی نیست که جزء مقـدمه بشود و تأثیر کنـد. فلـذا نباید عدم را جزء علت شـمرد و گفت: ترک الصلاه مقدمه لوجود الإزاله،سپس نیتجه گرفت.ثم أشاره المحقق السبزواری فی منظومته إلی هذا التحقیق وقال:

لا میز فی الأعدام من حیث العدم،* و هو، لها إذاً بمیز ترتسم، کذاک فی الأعدام لا علّیه،* و إن بها فاهوا فتقریبیه

می فرماید: عدم «من حیث العدم» تمییزی ندارد، اگر بخواهد میز داشـته باشد، ناچار است که به ملکات اضافه بشود تا بگوییم: عـدم زیـد، عـدم بکرٍ، «و هو لها» یعنی میز برای آن اعـدام بوهم ترتسم، در عالم و هم ما می آییم برای عـدم یک میزی تصویر می کنیم و می گوییم: عـدم زیـد و عدم بکر، بعد می فرماید: «کذالک فی الأعدام لا علیه » در اعدام علیت نیست، «و إن بها فا هـو»، اگر یـک روزی هم می گفتنـد که: عـدم العلّه عله لعـدم المعلـول، این یکنوع تقریب است، یعنی چون وجود علت، علت است برای وجود معلول،فلذا گفته اند که پس عدم العله ایضاً عله لعدم المعلول، و حال آنکه این غلط است،یعنی نباید بگویند: عـدم العلّه علّه لعـدم المعلول، بلکه بایـد بگوییم: عـدم العلیّه، علتی نیست، وقتی علتی نباشـد، عـدم العلیه است، نه اینکه «عدم» علت عـدم معلول است، که «عـدم العله» بیایـد و تأثیر در عـدم المعلول بگـذارد، بلکه بایـد بگوییم: عـدم العلیه، لا علیه العـدم. بنابراین؛ از این بیان روشن شد که اصلاً مقدمه ی اول هیچ پایه ی علمی و فلسفی نداشته است، مقدمه ی اول کدام بود؟ ترک الصلاه مقدمهٌ لفعل الضد؛ این از نظر فلسفی هیچ پایه و اساسی ندارد،چون «عدم» چیزی نیست که بیاید و علت بشود.

پس حرف مرحوم نائینی تا حدی خوب است که گفت: اگر بخواهد ترک الصلاه مقدمه بشود، باید دو تا مقتضی در ذهن باشد، حرف آخوند هم در درجه ی سوم خوب است.

تفاوت عرض من با فرمایش آقایان در این است که آنان می گویند: صغری درست نیست، ولی من معتقدم که کبری درست نیست.آنان می گویند: ترک الصلاه و «عدم» مقدمه نیست، یعنی قبول دارند که عدم المانع، و ترک المانع از اجزاء علت است، ولی در اینجا می گویند: نیست، یعنی صغری را مناقشه می کنند. ولی من می گویم: کبری نیست،یعنی «عدم» پست تر از آن است که جزء علت بشود تا ترک الصلاه مقدمه بشود برای فعل ضد. اصلاً «عدم» ارزش ندارد، هم در اینجا و هم در جاهای دیگر، اگر در جاهای دیگر تکیه به عدم شده است، این من باب تقریب ذهن است که می گویند: عدم العلّه «علّةٌ لعدم المعلول» این مجاز است، عدم العلّه، علت نیست، عدم العلّیه است، یعنی علیّت در کار نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در ضد خاص است، تمام عنایت این است که این صلات را «منهی عنه» کنیم تا در سایه ی نهی فاسد بشود، آدمی که مأمور به ازاله است، نماز اگر بخواند، نمازش فاسد است و باطل، یا آدمی که مأمور به اداء دین عاجل است، نماز اگر بخواند، نمازش باطل است، تمام عنایت بر این است که آیا این نماز نهی دارد یا نهی ندارد؟ ازدو راه وارد شده اند:

الف) راه مقدمیت

ب) راه ملازمه

در مقدمیت هم سه مقدمه داشتند که مهم همان مقدمه ی اولی است که «عدم الضد مقدمه لفعل الضد الآخر»، قهراً وقتی مقدمه شد، مقدمه ی «واجب» هم واجب است،پس در این صورت «ترک الصلوه» می شود واجب.

ص: ۲۵۴

در اینجا از بحث قبلی هم کمک می گیریم و می گوییم: اگر چیزی ترکش واجب شد، ضد عامش (که صلات باشد) می شود حرام، حرام که شد، قهراً می شود فاسد. (این حاصل استدلال بود) .

ما گفتیم که دو مقدمه ی اول مهم است،اما دو مقدمه بعدی اصلاً مهم نیست، مرحوم آخوند نسبت به مقدمه ی اول اشکال کرد و فرمود: عدم الضد با آن وجود الضد، «عدم البیاض» با سواد، یا «ترک الصلوه» با ازاله ملائمت دارند، و ملائمت هم حاکی از این است که بین آنها تقدم رتبی نیست، وحال آنکه مقدمه حتماً باید تقدم رتبی داشته باشد. محقق اصفهانی به کلام استادش(یعنی آخوند) اشکال نمود و گفت: ملائمت دلیل بر عدم تقدم نیست، چرا؟ چون ممکن است ملائمت داشته باشند، و در عین حال «عدم الصلوه و ترک الصلوه» تقدم رتبی بر ازاله داشته باشد. حضرت امام (ره» از آخوند دفاع کرد و فرمود: همینکه حمل می شوند، خود حمل دلیل بر وحدت رتبی است . ما بر کلام حضرت امام(ره) اشکال کردیم و گفتیم:

حمـل در صورتی دلیـل بر وحـدت رتبی است که این «علت» علت مفیض باشـد، اما اگر جزء العله از قبیل عـدم المزاحم است، آنجا نه «حمل» دلیل بر وحـدت رتبی است و نه عـدم الحمل دلیل بر تعـدد رتبه می باشد، بلکه گاهی حمل می شود ، فلذا می گوییم: «البیاض هو السواد»،و گاهی اصـلاً حمل نمی شود، یعنی نمی توانیم بگوییم: «عـدم الرطوبهِ، النّارٌ»،پس نه وحدت حمل دلیل بر وحـدت رتبی است، و نه «عـدم الحمل» دلیل بر تعـدد رتبه می باشـد، چون جنبه ی عدمی دارد و در امور عدمیه حمل دلیـل بر هیـچ کـدام نیست، نه حمل دلیل بر وحـدت رتبی است که ایشان ادعاء می کنـد، و نه عـدم الحمل دلیل بر تعـدد رتبه است، آنگـاه مـا یـک جواب خوبی از آقـای نـائینی بر اصـل اسـتدلال نقل کردیم، بنابراین؛ تا اینجا همه ی بحث ها در اطراف مناقشه ی کلام آخوند بود، ولی از اینجا به بعد کلام آخوند را رها می کنیم و خودمان مستقلاً بحث می کنیم.

ص: ۲۵۵

مرحوم نائینی فرمود: عدم الضد اگر بخواهد مقدمه بشود، لازم می آید وجود مقتضیین متضادین در دل انسان باشد که بیانش گذشت،سپس ما یک بحث دیگری کردیم و گفتیم این نوع محاسبات درباره ی «عدم» حاکی از این است که ما عدم شناس نیستیم،یعنی اگر عدم شناس بودیم، هرگز چنین سفره ی را برای عدم پهن نمی کردیم، چون «عدم» چیزی نیست که موقوف باشد و یا موقوف علیه.

اشکال دوم آخوند بر مقدمه ی اول: مرحوم آخوند نسبت به مقدمه ی اولی یک اشکال دیگری دارد، مقدمه ی اولی این بود که «عدم الضد مقدمه لفعل الضد». این چه اشکالی دارد ؟ می فرماید: شما نقیضین را در نظر بگیرید از حال نقیضین، حال ضدین هم روشن می شود.در نقیضین «البیاض و اللابیاض فی رتبه واحده»،یعنی بیاض ولا بیاض در رتبه ی واحده هستند، اگر اللابیاض و بیاض در رتبه ای واحده می باشند،پس چطور می شود از اولی، دومی را نتیجه گرفت؟ اولی کدام است ؟ اولی همان نقیضین است،یعنی اللابیاض مع البیاض، می گوید،همانطور که نقیضین در رتبه ی واحده هستند،ضدین هم در رتبه واحده هستند، «ضدین» یعنی سواد و بیاض،لابیاض و بیاض در رتبه ی واحده هستند، پس سواد و بیاض هم در رتبه ی واحده هستند، در حقیقت باب تناقض را به باب تضاد مقایسه می کند، تناقض ، مانند: اللابیاض و بیاض،یعنی وجود الشیء و رفعه،پس اللابیاض و بیاض متناقضین هستند، در متناقضین همه می گویند که «متناقضین» در رتبه ی واحده هستند، اگر در تناقض می گویید که در رتبه ی واحده هستند، پس در تضاد هم بگویید که در رتبه ی واحده می باشند: تضاد عبارت است از: السواد و البیاض (که در رتبه واحده،هستند، پس لا ـ بیاض با سواد هم در رتبه واحده هستند، پس نمی توانیم بگوییم که «سواد» متوقف بر لا ـ بیاض است. عبارت آخوند در کفایه این است : کما أنّ قضیه المنافاه بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع احد هما فی ثبوت الآخر، کذالک فی المتضادین؛[۱]

توضیح عبارت آخوند این است که ایشان می فرماید: همانطوری که بین بیاض و لا بیاض تنافی است،یعنی .احدی نگفته است که آمـدن «بیـاض» متوقف بر رفع بیـاض است،پس همانطور که در آنجا کسـی نگفته است، در حالی که بین بیاض و لا بیاض تنافی است،ولی در عین حال احـدی نگفته است که آمـدن بیاض، متوقف بر رفع لا بیاض است، یا آمـدن «لا بیاض» متوقف بر رفع بیاض است، هیـچ کس این حرف را نگفته است،پس بایـد در تضاد هم همین حرف را زد، یعنی بگوییم که آمـدن «ازاله» متوقف بر عـدم صـلات نیست، یا «عدم صـلات» متوقف بر ازاله نیست، همان طوری که در عالم تناقض احدی نگفته است که آمـدن احد النقیضـین، متوقف بر رفع احد النقیضـین نیست، در عالم تضاد هم باید بگوییم که آمدن «ازاله» متوقف بر رفع ضـد دیگر نیست، یعنی متوقف بر رفع صلات نیست.

خلاـصه اینکه در این اسـتدلال قیـاس کرده است مقـام تضاد را با مقام تناقض،یعنی در «تناقض» احـدی نگفته است که آمـدن «بیـاض» متوقف است بر رفع لاـ بیـاض،یعنی نخست بایـد لاـ بیـاض را رفع کنیم تا بیاض بیایـد، احـدی این را نگفته است،پس همانطور که نگفته انـد که آمـدن احد النقضـین متوقف بر رفع دیگری نیست، هکذا آمدن احد الضدین (که همان ازاله است) متوقف بر رفع ضـد دیگر نیست، عبارت کفایه را خوب دقت کنید که می می گوید: «کما أنّ قضـیه المنافاه بین المتناقضـین لا تقتضـی تقـدم ارتفاع احد هما فی ثبوت الآخر، کذالک فی المتضادین»، اگر بخواهد بیاض بیاید، آمدن «بیاض» متوقف بر رفع لا بیاض نیست،پس در اینجا هم آمدن «ازاله» متوقف بر رفع صلات نیست.

ص: ۲۵۷

در معنای عبارت کفایه دو نظر است: یک نظر مال من است که بعداً بیان خواهم نمود، نظر دیگر هم مال سایر محققین است، محققین می گویند که مرحوم آخوند در اینجا تمسک به قانون مساوات کرده، قیاس مساوات را در منطق این گونه معنی کرده اند که اگر زاویه ی«الف» مساوی با زاویه ی«ب» است، وزاویه ی«ب» هم مساوی با زاویه ی«ج» است،قیاس و قانون مساوات می گوید که پس زاویه ی«الف» هم مساوی با زاویه ی«ج» است، چرا؟ لأنّ المساوی المساوی مساوٍ لذالک الشیء،این قانون را در هندسه و ریاضیات زیاد ب کار می برند، محققین می گویند که مرحوم آخوند در اینجا می خواهد از قیاس مساوات استفاده کند،چطور؟ می گویند: «نقیضین» در رتبه ی واحده هستند، یعنی لابیاض با بیاض در رتبه ی واحده هستند، چرا؟ چون اگر در رتبه ی واحده نباشند، ارتفاع نقیضین لازم می آید«یلزم ارتفاع النقیضین»،پس لابیاض با بیاض در رتبه ی واحده هستند،اگر لا بیاض و بیاض در رتبه ی واحده هستند، پس ضد آنها نیز در رتبه ی واحده هستند،یعنی سواد و بیاض هم در رتبه ی واحده هستند،یعنی هیچ کسی نگفته است که بیاض با سواد متقدم و متأخرند،از این دو مسئله نتیجه می گیریم که پس اللابیاض هم با سواد در رتبه ی واحده می باشند،چرا؟ لأن المساوی المساوی، مساو لذالک الشیء؛ وقتی مساوی شدند، دیگر مسئله ی توقف از بین می رود، وقتی مسئله ی توقف از بین رفت،می شوند مساوی، چون در «توقف» یکی مقدم است، دیگری مؤخر. ولی اینها مساوی شدند،یعنی «أللابیاض» به حکم قانون مساوات با سواد در یک رتبه شدند، بنابراین؛ غلط است که بگوییم: بیاض که احد الضدین است،متوقف بر عدم ضد آخر است، چون این عدم ضد آخر، با آن بیاض در یک رتبه شدند، اینها عبارت آخوند را این گونه معنی کرده اند، ولی این تقریب و معنی با عبارت آخوند در کفایه تطبیق نمی کند.چرا؟ اولاً؛ قانون مساوات در اینجا غلط است، چرا؟ چون قانون مساوات در علوم ریاضی و علوم هندسی جاری است، یعنی در مقادیر و کمیات جاری است، اما در مسائل عقلی(قانون مساوات) غلط است،بلکه آنجا تابع ملاک هستیم، نه تابع مساوات. چطور تابع ملاک هستیم نه تابع مساوات؟ مثلاً؛ علتی دارد، و این علت یک ملازمی دارد،«علت» از حیث رتبه مقدم است بر معلول،اما آیا ملازم علت هم رتبهً مقدم بر معلول است یا نه؟ مقدم نیست؛چرا؟ چون علت اگر مقدمه است برای خودش ملاک دارد،ملاکش چیست؟ ملاکش افاضه و مُفاض است،ولی ملازم علت،این ملاک افاضه را ندارد ولذا نمی توانیم بگوییم که ملازم علت هم(رتبهً) مقدم بر معلول است،چون تقدم رتبی تابع ملاک است،«علت» مفیض است، معلول هم مُفاض است،ولذا مفیض (رتبهً) مقدم بر مُفاض است.اما ملازم علت، چون فاقد ملاک افاضه است فلذا نمی توان گفت که ملازم علت هم(رتبهً) مقدم بر معلول است، بنابراین؛ قانوان مساوات در مقادیر و کمیات خوب است، اما در مسائل عقلی فاقد ارزش است، بلکه در مسائل عقلی ما تابع ملاک هستیم،حالا که تابع ملاک شدیم ،پس می گوییم که عبارت آخوند ناظر به قانون مساوات نیست،بلکه مرحوم آخوند می گوید که ملاک در همه ملاک است،فلذا نقیضین هیچکدام شان بر دیگری تقدم ندارند، چرا تقدم ندارند؟ چون «ملاک» ملاک نقیض است، ولذا نه این تقدم بر آن دارد، و نه آن تقدم بر این دارد(یعنی رفعش)،تا بگوییم که آمدن وجود بستگی بر رفع عدم دارد،آمدن عدم هم بستگی بر رفع وجود دارد.آمدن وجود متوقف بر رفع عدم است، این غلط است،هم چنین اگر بگوییم: آمدن« عدم» متوقف بر رفع وجود است، اینهم غلط است،عین همان چیز را که در عالم نقیضین می گویید، در عالم تضاد نیز همان را بگویید. «تضاد» مانند: سواد و بیاض، آمدن سواد متوقف بر رفع بیاض نیست،هم چنین عدم بیاض هم متوقف بر رفع بیاض نیست،یعنی عالم نقیض با عالم تضاد یکی هستند، همانطور که در عالم نقیض می گویید که احد النقیضین متوقف بر رفع دیگری نیست،احد الضدین هم متوقف بر رفع ضد آخر نیست.

– ظاهراً کلام این آخوند می خواهد این را بیان کند، نه اینکه می خواهد از قانون مساوات استفاده کند و بگوید که لابیاض مساوی با بیاض است، بیاض هم مساوی با سواد است،پس اللابیاض هم مساوی با سواد است، قانون مساوات در مسائل عقلی جاری نیست، بلی! لابیاض بابیاض مساوی است، بیاض هم با سواد مساوی است، این دلیل نمی شود که لابیاض هم مساوی با سواد باشد، چون مساوات برای خودش ملاک می خواهد. پس همانطور که ملازم علت تقدم رتبی بر معلول ندارد، وحال آنکه خود علت تقدم رتبی بر معلول دارد،پس اشکال دوم مرحوم آخوند بر مقدمه ی اولی این شد که همانطور که در عالم تناقض، احدی نگفته است که آمدن یک نقیض متوقف بر رفع نقیض دیگر است، در عالم تضاد هم همین است،یعنی آمدن احد الضدین(بنام ازاله) متوقف بر رفع ضد دیگر(یعنی صلات) نیست–.

اشکال سوم آخوند بر مقدمه ی اولی:«لو إقتضی التضاد توقف وجود الشیٔ علی عدم ضده، توقف الشیء علی عدم مانعه لاقتضی توقف عدم الضد علی وجود الشیء توقف عدم الشيء علی مانعه، بداهه ثبوت المانعیه فی الطرفین و کون المطاره من الجانبین و هو دور»؛[۲] تمام اشکال کفایه بر محور مقدمه ی اولی(أعنی عدم الضد مقدمه لفعل الضد الآخر) می چرخد.

مرحوم آخوند در این اشکال سوم خود می فرماید: اگر گفتید که وجود الضدین (ازاله) متوقف علی عدم الضد، این دور است،یعنی اگر گفتید که از یک طرف توقف است،از طرف دیگر هم توقف است،اگر گفتید که ازاله موقوف بر عدم الصلاه است، چرا موقوف است؟ توقف الشيء علی مانعه، پس عکسش هم است، یعنی عدم الصلاه هم موقوف است بر ازاله، توقف الشيء علی وجود مانعه، در قبلی می گفتیم: توقف الشيء علی عدم مانعه، ولی در اینجا می گوییم: توقف الشيء علی وجود مانعه، و این دور است.این بود اشکال سوم آخوند است،(تمام اشکال ایشان بر محور مقدمه ی اولی می گردد و چرخد). آنگاه ایشان می گوید: و ما قیل فی ردّ الدور غیر سدید،«و ما قیل» مبتدا است،غیر سدید خبرش می باشد ،یعنی بین مبتدا و خبر تقریباً یک صفحه فاصله است، دور این است که اگر واقعاً ازاله موقوف بر ترک الصلاه است، پس ترک الصلاه هم موقوف بر ازاله است.

ص: ۲۵۹

بعضـی ها از اشـکال« دور» جواب داده انـد و گفته اند که توقف از یک طرف فعلی است، ولی از طرف دیگر شأنی است،ولی مرحوم آخوند می خواهد این جواب را رد کند.

آخوند چه طور جواب می دهد ؟

مستشـکل می گویـد: آقای آخونـد! از یک طرف «توقف» فعلی است، یعنی آدمی که می خواهـد ازاله بکند، این واقعاً بالفعل متوقف بر این است که نمـاز را کنار بگـذارد، اما آدمی که می خواهـد نماز نخوانـد، او توقفش بر ازاله شأنی است؛ چون غالباً آدمی که نمی خواهد نماز بخواند، به خاطر ضـعف ایمان و یا نداشـتن ایمان نماز نمی خواند،یعنی چون مؤمن نیست فلذا نماز نمی خوانـد، نه اینکه می خواهـد ازاله کنـد و ازاله مانع از خواندن نماز است، بلکه غالباً این است که چون انسان مؤمن نیسـت فلـذا نماز نمی خوانـد، نه اینکه ازاله مانع از نمازش باشد، پس از یک طرف توقف فعلی است،یعنی آدمی که می خواهد ازاله کند،یعنی مسـلمانی که وارد مسـجد شد و می خواهد ازاله کند، این غالباً مانعش همان صـلات است،یعنی صـلات بالفعل مانع است . پس «ألإزاله متوقفه علی عـدم الصـلوه توقفاً فعلیاً،اما عدم الصـلوه غالباً متوقف بر عدم مقتضـی است، چون مؤمن نیسـت ولذا اراده و اخلاص ندارد، پس در آنجا غالباً فقد المقتضـی است، یعنی مسـتند به فقد المقتضـی است نه اینکه مسـتند به ازاله باشـد، ازاله یـک در هزار هم مانع از ترک الصـلوه نمی شود، بلکه غالباً ترک الصـلوه مستند به فقـد المقتضـی و فقـد الایمان است، پس از یـک طرف توقف فعلی شـد، یعنی «ألإزاله متوقفه علی ترک الصـلوه فعلاً ـ و اما ترک الصـلوه لیست متوقفهً علی الإزاله إلاـ شأنـاً»؛ بلی! ممکن است از هزار مورد، یک موردش باشـد که آدم مریـد صـلوه است، ولی ازاله مانع می شود؛ ولی غالباً ترک الصـلوه به خاطر فقد المقتضـی و فقد الایمان است، این بود جواب اشـکال دور که از یک طرف توقف فعلی است، ولی از طرف دیگر توقف شأنی است، معنای شأنی این است که انسان اراده دارد که نمازش را بخواند، منتها البته که ازاله مانع است، ولی غالباً افراد اراده ندارند.

ص: ۲۶۰

مرحوم آخوند می گوید: این جواب از «دور» غیر سدید است،یعنی شما با این جواب خود مشکل را حل نکردید، بالاخره توقف است، از یک طرف فعلی است، یعنی فعلاً من که وارد مسجد شدم و می خواهم واقعاً نماز بخوانم، چشمم بر این نجس افتاد، ازاله نجاست متوقف بر این است که نماز را ترک کنم، از آن طرف هم توقف است هر چند توقف شأنی، شأنی یعنی چه ؟ یعنی اگر روزی و روزگاری من خواستم نماز بخوانم و چشمم به نجاست بیفتد، ترک صلوه من متوقف بر عدم اراده نیست، بلکه متوقف بر ازاله است. پس اشکال دور سر جای خودش باقی ماند.«هذا کله حول المقدمه الأول،أعنی عدم الضد مقدمه لفعل الضد».

بررسی مقدمه ی دوم: مقدمه ی دوم این بود که مقدمه ی «واجب» واجب است،این را قبلاً بحث کردیم و گفتیم اصلاً «مقدمه» واجب نیست، چرا ؟ چون ایجاب مقدمه یا لغو است و یا باعث و داعی نیست.

بررسی مقدمه ی سوم

المقدمه الثالثه: إذا و جب ترک الشئی حرم نقیضه؛ یعنی « ترک الصلوه» که به عنوان مقدمه واجب شد، نقیضش که همان صلات است حرام می شود، چرا؟ چون ضد عام است، یعنی اگر «ترک الصلوه» واجب شد، قهراً ضد عامش حرام می شود امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، شما نگویید که بحث ما در ضد خاص است، بلی! ما هم قبول داریم که بحث ما در ضد خاص است، ولی صلات را اگر با ترک بسنجیم، ضد عام است، اما اگر با ازاله بسنجیم ضد خاص است، این مقدمه سوم بود که ما آن را باطل کردیم و گفتیم: اگر مولا ـ چیزی را واجب کرد، چه داعی دارد که نقیضش را حرام کند، یعنی اگر مولا فرمود که: «ترک الصلوه» واجب است، لغو است که بگوید خود صلوه حرام است. به عبارت دیگر: ایجاب الشئی (اصلاً) نیازی به تحریم ضد آن ندارد؛ چرا؟ همان دلیل را که در مقدمه ی واجب آوردیم، در اینجا هم می آوریم، در آنجا گفتیم که مقدمه ی« واجب» واجب نیست،چرا؟ چون مولا ـ اگر چیزی را واجب کرد، اگر من اراده دارم که بیاورم، پس شارع دیگر ترکش را چرا حرام می کند،یعنی لغو است که ترکش را حرام کند، چون من که می آورم اگر واقعاً در من اراده آوردن است، تحریم نقیضش لغو است، اما اگر من داعی برای آوردن ندارم، چنانچه صد بار مولا نقیض را تحریم کند، این تحریم باعث و داعی برای من نخواهد بود. به عبارت دیگر: وقتی امر مولوی که ثواب و عقاب دارد انسان را تکان ندهد، امر و نهی مولوی تبعی که ثواب و عقاب ندار، به طریق اولی نمی تواند او را تکان بدهد.

در جای که عقاب پر بریزد*** از پشه ی لاغری چه خیزد

در جای که امر مولوی که عقاب و ثواب دارد، کسی به حرکت و جنبش در نیاورد، امر مولوی تبعی هر گز نمی تواند او را به حرکت در بیاورد. پس نه مقدمه ی اول درست شد، نه مقدمه ی دوم و نه مقدمه ی سوم، یعنی هیچکدام شان درست نشد.

۱. کفایه الأصول، ج۱، صفحه ۲۰۷، چاپ مرحوم مشکینی؛

۱. کفایه الأصول، ج۱، صفحه ۲۰۷،سطر۶؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً گفتیم، ما راجع در «مبحث ضد» سه محور داریم:

الف) محور اول این است که امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام (یعنی نقیض) است، مراد از ضد عام همان نقیض است،«نقیض الفعل الترک و نقیض ترک الفعل»؛

ب): محور دوم این است که امر به «شیئی» مقتضی نهی از ضد خاص است

ج) محور سوم هم راجع به ثمرات فقهی این مسئله است، ما برای اثبات محور دوم که امر به شئی (یعنی امر به ازاله ی معجّل و مضیّق) سبب می شود که واجب موسع حرام بشود،برای اثبات این مطلب از دو طریق و دو راه وارد شدند:

۱) راه مقدمیت بود که ما اسم آن را« مسلک المقدمیه» نهادیم، که امر به «ازاله» مقدمه اش ترک الصلوه است، و ترک الصلوه می شود واجب، اگر چیزی ترکش واجب شد، پس ضد عامش که خود صلوه است (به دلیل محور اول) حرام می شود، پس صلات حرام است،« صلات» در وسط برهان ضد عام است، ولی اگر نسبت به مدعی بسنجیم ضد خاص است، که هرد صورتش بحث کردیم و نیازی به تکرار نیست.

ص: ۲۶۲

۲) مسلک ملازمه؛ راه دوم هم مسلک ملازمه بود، علامت این مسلک هم این است که : «ألتمسک بالأمر حاصل»، استدلالش این است که مولاـ که فرمود:«أازل النجاسه» این «ازل النجاسه» نسبت به ازاله، خودش یک امر است به صورت مولوی ، یعنی مولا که فرمود:«أ زل» ، گفتن «ازل» نهی از ضد عام است،یعنی امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است و معنایش این است که: «لاـ تترک الإزاله» ضد عام و نقیض ازاله همان «ترک الإزاله» است، به عبارت دیگر: مولا که فرمود:«أزل النجاسه» و به یک شیء و چیزی امر کرد، قهراٍ امر به شئی مقتضی نهی ضد عامش هم است ،ضد عام کدام بود؟ لا تترک الازاله، أو یحرم علیک ترک الازاله، پس ترک ازاله حرام شد، ترک ازاله هم ملازم با نماز است و نیز ملازم است با کارهای دیگر، بنابراین؛ وقتی ترک الازاله حرام شد، پس ملازماتش هم حرام خواهد شد، برهان این آقا مرکب از سه مقدمه مرکب می باشد:

۱) مولی امر به شئی کرد و فرمود:«أزل النجاسه»، و این ملازم با نهی از ضد عام است، چون معنای« ازل النجاسه» این است که: «لا تترک الازاله».

۲) ترک الازاله که حرام شد، ترک الازاله ملازم است با کارهای دیگر، مانند: نماز خواندن و ...؛

۳) اگر چیزی حرام شد، ملازمش هم حرام می شود، یعنی اگر ترک الازاله حرام است،پس ملازمش نیز حرام می شود،اگر ترک الإزاله حرام است، ملازمش (که نماز است) نیز حرام می شود. پس دلیل مرکب شد از سه امر و مقدمه:

الف : امر به شئی، یعنی «ازل النجاسه» نهی از ضد عام است که لا تترک الازاله باشد.

ص: ۲۶۳

ب) ترک الازاله هم که حرام است،ملازم است با نماز .

ج) اگر چیزی حرام شد، ملازمش هم حرام می شود،(المقدمه الاولی: الأمر بالازاله نهی عن ترک الإزاله، المقدمه الثانیه: ترک الازاله الذی هو حرام، ملازم مع الصلوهه، المقدمه الثالثه: و إذا کان الشی حراماً فملازمه حرام ایضاً)، این حاصل دلیل «مسلک الملازمه» است.

یلاحظ علیه: اولاً

ما این مطلب شما را (که می گویید: امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است) قبول نداریم، یعنی قبول نداریم که اگر مولا فرمود:«ازل النجاسه» کانه فرموده:« لا تترک الازاله»، چرا؟ چون گفتیم که نهی دومی یا لغو است یا داعی نیست، اگر واقعاً من در صدد تطهیر مسجد هستم، دیگر به این نهی نیازی نیست، اما اگر در صدد تطهیر مسجد نیستم، همان امر که ثواب و عقاب دارد، اگر انسان را تکان ندهد، نهی و یا امر دوم که عقاب و ثواب ندارد، هرگز نمی تواند او را حرکت بدهد،پس اولین اشکالش این است که اینکه می گویید: امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است،یعنی معنای« ازل النجاسه» عبارت است از «لا تترک الازاله»، این حرف صحیح نیست، چرا؟ چون اگر امر اولی انسان را تکان داد، دومی لغو است « مگر این که به عنوان تاکید باشد که محل بحث ما نیست »

اما اگر اولی او را تکان نداد، دومی به طریق اولی تکان نخواهد داد، پس امر دومی باز هم لغو است .

ثانیاً : ما دلیل نداریم که اگر چیزی حرام شد، ملازمش هم حرام باشد، فرض کنید که ترک الصلوه حرام است، این ملازم است با نماز، ولی دلیل نداریم که نماز هم حرام باشد، چرا؟ چون حرمت ملاک می خواهد، بنابراین؛ ممکن است که ترک الازاله مفسده دارد حرام بشود، اما صلات چون مفسده ندارد بلکه مصلحت هم دارد،حرام نشود، پس اولاً؛ ما اصلاً دلیل نداریم که امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، ثانیاً: دلیل نداریم که اگر «ترک الازاله» حرام شد، ملازماتش هم حرام بشود، چون «حرمت» ملاک می خواهد، فلذا ممکن است که ترک الازاله ملاک داشته باشد، اما این ملاک نداشته باشد،پس تا اینجا هر دو مسلک را بحث کردیم، یعنی هم مسلک مقدمیت را و هم مسلک ملازمه را.

الأول: تفصیل المحقق الخوانساری؛ مرحوم حاج آقا حسین خوانسای در مقدمیت ترک الضد یک تفصیلی قائل شده و فرموده است که «ترک الضد» در یک صورت مقدمه است، اما در یک صورت دیگر مقدمه نیست، اگر این محل و این کاغذ بی رنگ باشد، ترک هیچکدام مقدمه ی دیگری نیست، یعنی نه« ترک السواد» مقدمه ی بیاض است، و نه «بیاض» مقدمه ی ترک السواد است، پس اگر محل فاقد هر دو باشد،یعنی ضدان باشند که قد یرتفعان، در این صورت ممکن است کاغذ نه سفید باشد و نه سیاه، در اینجا گفته است که «ترک أحد الضدین » مقدمه ی ضد دیگر نیست. اما اگر قبلاً کاغذ سفید بوده، اگر این کاغذ بخواهد سیاه بشود، «ترک الضد» یعنی «ترک بیاض» مقدمه ی فعل سواد است، پس مرحوم خوانساری در یک صورت مقدمیت را نفی کرده است، اما در یک صورت هم اثبات کرده است «لو کان المحل خالیاً من کلا الضدین» در اینجا فرموده است که :ترک الضد» مقدمه ی فعل دیگر نیست، «و اما لو کان المحل مشغولاً با حدالضدین» اگر محل به احد الضدین مشغول شد،یعنی اگر لباسی قبلاً سفید بود و الآن هم سفید است،در این صورت سیاهی اگر بخواهد بیاید،باید قبلاً سفیدی ترک بشود و از بین برود تا سیاهی بیاید،(این تفصیل مال محقق خوانساری است) .

مرحوم محقق نائینی نیز این مذهب و این اندیشه را تأیید کرده و کمک نموده است، چه گونه کمک کرده است؟ گفته است: سیاهی اگر بخواهد بیاید و این عمامه سیاه بشود، در محل قابلیت شرط است و با بودن سفیدی در عمامه قابلیت برای آمدن سیاهی نیست، «کانه من شرط القابلیه عدم وجود السواد»، ایشان این را جزء قابلیت قرار داده است و فرموده: همانطور که «قابلیت» مقدمه است، متمم قابلیت هم جزء مقدمه است، و این هم متمم قابلیت است، مثلاً جسم قابلیت دارد، متمم قابلیت این است که سفیدی برود، آنوقت قهراً سواد روی عمامه عارض بشود، ایشان فرموده که: متمم قابلیت همانند خود« قابلیت» مقدمه است .

خلاصه: در اینجا دو امر بیان شد که یکی مال خوانساری بود، دیگری هم مال آقای نائینی است که ایشان با بیان خودش، مرحوم خوانساری را تأیید کرده است.

أقول: اما الأول فلیس بشئی من رأسه؛ چرا؟ چون گفتیم که «عدم» چیزی نیست که شما برای آن حساب باز کنیدف عدم نمی تواند موقوف و موقوف علیه بشود، این حسابها همه و همه مال وجود است،و ما نیز اصاله الوجودی هستیم و گوییم: «عدم» صلاحیت مقدمیت را ندارد، یعنی عدم چیزی نیست، بلکه تمام تزاحمها مال وجود است، بیاض مزاحم سواد است، سواد هم مزاحم بیاض است، ما از این اندیشه صحیح با یک لفظ غلط تعبیر می آوریم و می گوییم : «ترک السواد مقدمه للبیاض، أو ترک البیاض مقدمه للسواد»، وحال آنکه اینطور نیست، بلکه وجودها مزاحم یکدیگرند، نه اینکه عدم این، مقدمه ی آن دیگری است.

اما ما افاده المحقق النائینی تأییداً للمحقق الخوانساری، او نیز صحیح نیست،ایشان گفت که جسم قابلیت دارد، متمم قابلیت ترک السواد است تا بیاض بیاید، یا بالعکس.

جواب:ما در جواب ایشان می گوییم: در اینکه جسم قابل است و در قابلیتش کوچکترین نقص نیست، جای هیچ اشکالی نیست، اشکال در وجود مزاحم است، «سواد» مزا حم بیاض است، فلذا نقص در قابلیت نیست، بلکه نقص در وجود مزاحم است که سواد و سیاهی باشد. این بود استطراد اول که تمام شد.

الثانی: شبهه الکعبی فی نفی المباح، ابوالقاسم کعبی از علمای معتزله است (متوفای ۳۱۷ یا ۳۱۹ ؛) ، ایشان یک مناظره ی با ابن قبه دارد، چون ابن قبه یک کتابی دارد به نام «الانصاف فی الامامه» یکی از علمای سوسنگرد این کتاب «الانصاف» ابن قبه را گرفت و آورد پیش ابوالقاسم کعبی، ایشان هم یک نقضی بر کتاب «الانصاف» ابن قبه نوشت، دو مرتبه نقض ابوالقاسم کعبی را گرفت و آورد پیش ابن قبه، و او در رد نقض ابوالقاسم کعبی،کتابی بنام« نقض النقض» نوشت، و هکذا؛ ابوالقاسم کعبی در علم اصول هم نظریاتی دارد که غالباً اصول اهل سنت را متعزله بیشتر بحث کرده اند؛ جناب کعبی معتقد است که در دنیا مباح نداریم،یعنی تمام مباح ها رنگ وجوب به خود می گیرد،ایشان از غیر آن دری که در مسلک ملازمه داشتیم، وارد می شود،ما در مسلک ملازمه از کدام در وارد شدیم ؟ از در« التمسک بالأمر»؛ ایشان هم از این در وارد نمی شود، بلکه از از در نهی وارد می شود و می گوید: ما در عالم اسلام نواهی خیلی داریم، مانند: لا تعنت، مولا فرمود: «لا تغتب »لا تعتتب که گفته از آن قانون استفاده کرده است، و گفته است: همانطور که امر به شئی مقتضی نهی از ضد و نقیض است، نهی از شئی هم مقتضی امر به ضد و یا نقیض است، یعنی اگر امر به شئی مقتضی نهی از ضد عام است، پس نهی شئی هم مقتضی امر به ضد عام ، یعنی اگر مولا فرموده است که: «لا تغتب » این امر دارد یعنی اترک الغیته حالا که گفت اترک الغیته من اگر بخواهم غیبت را ترک کنم ناچارم خودم را به یک چیزی مشغول کنم به نماز خودم را مشغول کنم به خوردن صبحانه خودم را مشغول کنم یا به مطالعه مشغول کنم قهراً می شود افعال مباح مقدمه این واجب می شود آقای کعبی از کدام در وارد شد ؟ از در نهی مولی فرموده لا تغتب گفته نهی از شئی ملازم است با امر به ضد عام است، یعنی معنایش این است که :« أترک الغیبه»، (این یک مقدمه)؛

مقدم دوم این است که من اگر بخواهم ترک غیبت کنم، باید خودم را به مباحات مشغول کنم، پس فعل مباحات(همه و همه) مقدمه ی واجب می شود؛(این هم مقدمه ی دوم).

مقـدمه ی سوم این است که مقـدمه ی واجب هم که واجب است، پس بنـا بر نظریه ی کعبی، ما در دنیا مباحات نـداریم، بلکه تمـام مباحـات، مقــدمه ی ترک حرام اســت، « ترک حرام» هـم واجـب اسـت، بنـابرای؛ تمـام مباحـات می شـود واجـب، بلکه مسـتحبات و مکروهات هم (طبق این نظر) واجب می شوند، چرا؟چون همه ی اینها مقدمه ی ترک غیبت است.پس طبق عقیده ی ابوالقاسم کعبی، ما در اسـلام دو تا حکم داریم: الف) واجبات، ب) محرمات،یعنی احکام اسلام از قبیل واجباتند، یا از قبیل محرمات و چیزی بنام مستحبات و مکروهات نداریم.(این استدلال کعبی است).

یلاحظ علیه: کلام ابوالقاسم کعبی چند تا اشکال دارد:

اولاً: مقـدمه ی اول ایشان غلط است، مقـدمه ی اول ایشان این بود که اگر مولا فرمود: « لا تغتب»، نهی از شـیء مقتضـی امر به ضد عام است، یعنی «اترک الغیبه»؛ ما در پاسخ ایشان می گوییم که این حرف شـما غلط است، چرا؟ چون امر «اترک الغیبه» یا لغو است و یـا محرّک و باعث نیست،به عبارت دیگر: اگر «لا تغتب» انسان را حرکت می دهـد، دیگر نیازی به کلمه ی «اترک الغیبه» نیست، اما اگر نهی «لا تغتب» او را حرکت نمی دهـد و باعث او نیست، امر «اترک الغیبه» هم محرک و باعث او نخواهد بـود، پس دومی یـا لغو است و یـا محرک نیست، دومی در هر دو مرحله لغو است و یـا محرّک نیست؛ دو مرحله کـدام است؟ الف) امر به شیئ مقتضی نهی از ضد عام است، ب) نهی از شیئ مقتضی و مقدمه ی امر به ضد عام است،و هر دو لغو است،

ص: ۲۶۷

ثانیاً: شما که می گویید: من اگر بخواهم ترک غیبت کنم، ترک غیبت هم متوقف بر فعل مباحات است، ما در جواب شما می گوییم این گونه نیست، یعنی ترک غیبت متوقف بر فعل مباحات نیست، بلکه گاهی انسان علاقه به غیبت دارد، واگر احیاناً غیبت نمی کند، نه از این نظر است که مشغول صبحانه خوردن ولذا غیبت نمی کند، بلکه مقتضی در شما نیست، مقتضی غیبت در او نیست،فلذا سراغ صبحانه خوردن، درس خواندن و...؛ »می رود.

به عبارت دیگر: ترک حرام (غالباً) مستند به فقد المقتضی است، یعنی چون در من مقتضی نیست فلذا ترک حرام می کنم، نه از این نظر که مشغول مباحات هستم، اینکه می گویید: ترک حرام مستند به فعل مباحات، این درست نیست، بلکه ترک حرام مستند به فقد المقتضی و فقد الأراده است،یعنی چون من اراده ندارم فلذا فعل حرام را انجام نمی دهم، پس چیزی که مقدمه ی ترک حرام است، عدم مقتضی است، بنابراین؛ باید بگویید که: «عدم المقتضی» واجب است. «ایجاد اقتضاء» حرام است، نه اینکه بگوییید: فعل مباحات واجب است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

المحور الثالث: فی ثمرات المسئله،

در این فصل ما در سه محور بحث می کنیم:

الف) محور اول این بود که آیا امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد عام است یا نیست (مراد از ضد عام همان نقیض است) محور دوم این بود که آیا امر به «شیء»مقتضی نهی از ضد خاص است یا نه ؟ در این جا هم دو مسلک داشتیم:

۱) مسلک طرقیت

۲) مسلک ملازمه

ص: ۲۶۸

یعنی گاهی از طریق مقدمیت وارد می شدیم و گاهی هم از طریق ملازمه، الآن وارد محور سوم می شویم که ثمرات این مسئله باشد، این مسئله (یعنی اینکه امر به شئی مقتضی نهی از ضد است یا نیست) چه ثمره فقیهه دارد؟ ما راجع به این ثمره بحث مفصل خواهیم داشت، مخصوصاً وقتی که به مبحث ترتب رسیدیم، بحث ما مفصل تر می شود

آقایان می فرمایند: ثمره ی این مسئله عبارت است از صحت و بطلان صلات؛ به این معنی که اگر بگوییم امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد خاص است(ضد خاص همان نماز است) نماز می شود باطل، اما اگر گفتیم: امر به«شیء» مقتضی نهی از ضد خاص(یعنی نماز) نیست، نماز می شود صحیح؛ پس در حقیقت صحت و بطلان صلات، نتیجه و ثمره ی این مسئله می باشد

توضیح مطلب: ما اگر بخواهیم صحت نماز یا بطلان نماز را ثابت کنیم احتیاج به یک صغری و یک کبری داریم، صغری را

در اینجا ثابت می کنیم، کبری را هم در مقصد سوم که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا نه ؟

ولی در این جا صغری را ثابت می کنیم که آیا صغری هست یا صغری نیست؟ یا می گوییم: «صغری» هست، یا می گوییم: «صغری» نیست. اگر گفتیم که امر به «شئی، یعنی امر به ازاله» مقتضی نهی از صلات است، صغری ثابت شده است که صلات منهی عنه است، اما اگر گفتیم که امر به« شیء» مقتضی نهی از صلات نیست، باز هم صغری را ثابت می کند، در هر صورت این مسئله با این و سعت و گسترد گی فقط صغری را ثابت می کند،یعنی وجود النهی و عدم النهی را ثابت می کند.

ص: ۲۶۹

«بالفرض» نظر و عقیده ی ما این شد که امر به «شئی» مقتضی نهی از ضد خاص است،فقط صغری را ثابت کردیم، نه کبری را. کبری را در مقصد سوم ثابت می کنیم که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا موجب فساد نیست؟ اگر در آنجا گفتیم که نهی در عبادات مایه ی فساد است، نتیجه این شد که این مسئله را با مسئله ی که در مقصد ثالث می آید جفت و جور کردیم، یعنی صغری را در این جا ثابت کردیم، کبری را هم در مقصد ثالث ثابت کردیم و نتیجه گرفتیم که این نماز باطل است.

«اما الصغری الأمر بالشیء،أعنی الأمر بالإزاله مقتض للنهی عن الضد–علی الإقتضاء– فالصلوه منهی عنها »، آنگاه سراغ مقصد ثالث می رویم که مبحث نواهی است، در آنجا هم ثابت خواهیم کرد که «النهی فی العبادات موجب للفساد» ، سپس نتیجه می گیریم که «الصلوه هنا منهی عنها و کل منهی عنها موجب للفساد، فالصلوه محکوم بالفساد »

بنابراین، نتیجه گرفتیم که بنا بر اقتضا، نماز فساد است، اما بنا بر «عدم اقتضاء» فاسد نیست بلکه صحیح است، پس صغری را در اینجا ثابت می کنیم و کبری را هم در مقصد ثالث ثابت می کنیم ؛ آنگاه نتیجه می گیریم که «علی القول بالإقتضاء» نماز فاسد است، اما «علی القول بعدم الاقتضاء» فاسد نیست.

«و من هنا یُعْلَم» لازم نیست که مسئله ی اصولیه علت تامه استنباط حکم شرعی باشد، چنانچه از فرمایش مرحوم نائینی چنین استفاده می شود که مسئله ی اصولیه کبری است برای استنباط حکم شرعی، ولی ما در مقصد سوم ثابت خواهیم کرد که گاهی مسئله اصولیه علت تامه ی حکم شرعی است و گاهی هم علت تامه نیست، بلکه احد الجزئین را ثابت می کند (کما هو الحال فی المقام)،یعنی در این مقام، این بحث ما، فقط صغری را ثابت کرد و گفت: «صلات» منهیٌّ عنها است،یا منهی عنها نیست «أو لیست بمنهی عنها»،ولی از کبری اصلاً در اینجا خبری نیست،بلکه کبری را باید از مقصد ثالث قرض کنیم، به این معنی که در مقصد سوم باید ثابت کنیم که آیا نهی در عبادات و یا نهی در معاملات موجب فساد است یا موجب فساد نیست؟ «هذه هی الثمره»،پس ثمره ی مهم این است که «اذا کان احد العبادتین موسعه و الآخر مضیقهً» و ما اگر مبتلا به عبادت مضیبق شدیم. «علی القول بالإقتضاء» عبادت موسع منهی عنه است و نهی درعبادات هم موجب فساد است،پس این نماز ما باطل است، ولی اگر قائل به اقتضاء نشدیم و معتقد شدیم که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص(یعنی نماز) نیست، ثمره اش صحت نماز خواهد بود. بنابراین؛ معلوم شد که محور اول(یعنی اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است) هم نوکر است، به این معنی که مستقلاً به درد نخورد، بلکه ما آن را برای مسئله ی دوم استخددام کردیم، چون خودش به تنهائی نتیجه بخش نیست. فلذا ما از محور اول (که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یا نیست؟) کمک گرفتیم برای محور دوم.(این بود ثمره ی مسئله).

«ثمّ إنّه اُعتُرِضَ علی هذه الثمره بوجهین»،

بر این ثمره، دوتا اشکال اشکال شده است.

۱) اشکال اول بر ثمره این است که شما با این همه بحث مفصّلی که در این مسئله نمودید، بیش از این را ثابت نکردید که صلات «منهیٌّ عنها» است، وحال آنکه شما باید ثابت می کردید که آیا این «نهی» یک نهی نفسی است یا نهی غیری می باشد ؟ مسلّماً این «نهی» یک نهی نفسی نیست، بلکه «نهی» غیری می باشد.

فرق نهی نفسی با نهی غیری

اگر «نهی» نهی نفسی باشد، معلوم می شود که خودش مفسده دارد، مانند: غیبت. اما اگر «نهی» نهی غیری باشد، معلوم می شود که خودش مصلحت و مفسده ندارد، بلکه مقدمه ی چیز دیگری است، چون نواهی غیری حاکی از مفسده در متعلّق نیست،یک چنین نهیی هر چه هم زور بزند نماز را باطل نمی کند،بلکه بود و نبود این نهی یکسان است.

بلی! اگر نهیش یک نهی نفسی بود، مثل اینکه مولا بفرماید:« (لا تَصُمْ یوم الفطر و یوم الاضحی»، این «نهی» نهی نفسی است و حاکی از این است که صوم در این دو عید(عید فطرو اضحی) دارای مفسده است، چون دارای مفسده است فلذا باطل است، ولی «نهی» در اینجا نهی نفسی نیست. به عبارت دیگر: خداوند دشمن نماز نیست «الصلوه قربان کُلّ تقی»، بلکه «نهی» در اینجا به خاطر این است که نماز را نخوان تا به ازاله برسی،یعنی نهیش یک نهی غیری و مقدمی است، و نهی غیری حاکی از مفسده در متعلّق نیست، فلذا یک چنین «نهیی» هنرمند نیست و عُرضه ندارد ونمی تواند بطلان متعلّق را ثابت کند. چرا؟ چون نهیش نهی غضبی نیست، گاهی «نهی» نهی غضبی است، یعنی مولاـ از روی غضب و خشم می فرماید: «لا تَصُمْ یوم الفطر و یوم عید الاضحی»؛ ولی گاهی نهی مولا غیری و مقدمی است، نه غضبی،یعنی مولا می فرماید: این نماز را نخوان تا به ازاله ی نجاست از مسجد برسی. بنابراین؛ چون این «نهی» یک نهی غیری و مقدمی است و حاکی از فساد متعلّق نیست. هرگز قادر بر بطلان صلات نیست و دلالت بر بطلان ندارد، خواه از راه مقدمیّت وارد بشویم و بگوییم: «ترک الصلاه» مقدمه ی ازاله است، پس این «ترک» حرام است، چرا؟ چون این «نهی» نهی مقدمی است، و خواه از راه ملازمه وارد شویم و مسلک ملازمه را بپذیریم ، باز هم نهیش نهی غیری است.

توضیح مسلک ملازمه: مسلک ملازمه این بود که مولا مثلاً فرمود:« أزل النجاسه» معلوم می شود که ازاله ی نجاست واجب است،وقتی ازاله ی نجاست واجب شد،پس ترکش هم حرام می شود. چرا؟ چون امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد عام است. اگر مولا فرمود:«أ زل النجاسه» ازاله ی نجاست واجب است، نقیضش حرام است؛(چه بگویید نقیض و چه بگویید ضد عام، با هم فرقی ندارد،یعنی هردو تعبیر یک مطلب رامی رساند) نقیضش، یعنی «ترک الازاله» حرام است، ترک الازاله هم ملازم با نماز است، «ترک الازااله» نهیش چه نهیی است؟ نهی غیری است، اگر نهی غیری شد،پس ملازم هم نهیش نهی غیری خواهد بود.بنابراین؛ هر دو مسلک (هم مسلک مقدمیت و هم مسلک ملازمه) می گویند که «صلات» نهیش نهی غیری است،یعنی خواه «ترک الصلاه» را مقدمه برای ازاله بگیریم، نهیش نهی غیری است، یعنی مقدمه است، و خواه از راه ملازمه وارد شویم و بگوییم: «ازاله» که واجب شد، پس ترک الازالِه هم حرام می شود، این «حرمت» حرمت غیری است، وقتی «ترک الإزاله» حرام غیری است، ملازمش که همان نماز باشد، آن هم غیری است. این اشکال یک اشکال بسیار قوی ای است، شما روی این اشکال مطالعه کنید و جوابش را هم خودتان پیدا کنید. پس این اشکال بر ثمره وارد شد. چون ثمره ی «بحث» این بود که اگر نماز «منهی عنها»است،پس باطل است،اما اگر «منهی عنها» نیست،پس صحیح است. مستشکل در اینجا اشکال کرد و گفت: تازه اگر این «نهی» باشد نهیش یک نهی غیری است، «نهی غیری» نه بود دارد و نه طعم؛ یعنی نمی تواند اثبات فساد کند، پس تمام بحث های شما لغو است، چرا؟ چون شما با تمام این بحث های که کردید،بیش از یک چیز را ثابت نکردید، و آن این بود که «علی القول بالإقتضاء» منهیٌّ عنه است، ولی«علی عدم الإقتضاء» منهیٌّ عنه نیست. چطور؟

ص: ۲۷۲

گفت اگر «نهی» داشته باشد، در آینده خواهیم گفت که عبادات منهیه فاسد است. می گوید: آنچه را شنیده اید که عبادات منهیه فاسد است، این در صورتی است که نهیش نهی نفسی باشد، مثل اینکه به زن حایض بفرماید: « دعی صلاتک ایام اقرائک» در چنین جایی «نهی» موجب فساد است، چون نهیش نهی غیری نیست، بلکه نفسی است، ولی «نهی» دراینجا یک نهی غیری و مقدمی است، «نهی غیری» نه بود دارد نه طعم. بلکه جنبه ی نوکری دارد، جواب این اشکال را خودتان پیدا کنید.

۲) اشکال دوم (که طولانی است) مال شیخ شیخ بهاء الدین عاملی است که در کتاب «زبده الاصول» آورده است.

ایشان اشکال دیگری کرده است و فرموده است که: لازم نیست که شما نهی را ثابت کنید یا نهی را ثابت نکنید،یعنی ثبوت و عدم ثبوت نهی مهم نیست، مهم این است که لااقل این نماز امر ندارد، همین مقداری که امر نداشته باشد،این در فساد نماز کافی است. بنابراین؛ لازم نیست که بگویید: امر به «شیء» یعنی امر به ازاله مایه ی نهی از نماز است، «لااقل» مولا که امر به ازاله کرد، در آن حالت که نمی تواند امر به نماز کند، چون این تکلیف «ما لا یطاق» است،پس همین مقداری که امر ندارد این کافی در بطلان نماز است. به عبارت دیگر: در بطلان نماز نهی لازم نیست، بلکه در بطلان نماز «عدم الأمر» هم کافی است. یعنی همین مقدار که امر به «مضیق» یعنی ازاله کرد، امر به صلات از بین می رود، همین مقدار که امر به صلات پرید و از بین رفت، نماز می شود باطل.

ص: ۲۷۳

پس اشکال مهم شیخ بهاء الدین عاملی همین است که می گوید: آقایان اصولی ها در بطلان نماز به دنبال نهی می روند،ولی من می گویم که «نهی» لازم نیست، بلکه همین مقدار که امر نیست،این کافی در بطلان نماز است، چرا؟ چون وقتی که مولا امر به ازاله کرد، دیگر نمی تواند امر به صلات کنند، فلذا همین اندازه که صلات بدون امر شد ، نماز بدون «امر» قصد قربت ندارد و تا قصد قربت نباشد، نماز باطل است.

جواب

و أجیب عن هذا الإعتراض بوجوه ثلاثه و إلیک فهرسها:

مشایخ و بزرگان سه تا جواب از اشکال شیح بهاء الدین عاملی داده اند:

الف) «کفایه قصد الملاک فی صحه العباده ولا یلزم قصد الأمر؛ و هو جواب المحقق الخراسانی».

ب) «کفایه قصد الامر المتعلّق بالطبیعه و إن کان الفرد المزاحم فاقدا للأمر، و هو جواب المحقق الثانی المعروف بالکرکی».

ج) «تعلّق الأمر بالصلوه علی نحو الترتّب،و بعباره أخری: تصحیح الأمر بالضد عن طریق الترتب»، این بود عنوان سه جواب.

توضیح جواب اول: جواب اول از اشکال شیخ بهاء الدین عاملی این است که: جناب شیخ عاملی! ثمره درست است،یعنی اگر «نهی» باشد، نماز فاسد است (با قطع نظر از اشکال اول که« نهی» یک نهی غیری است). اما اگر «نهی» نباشد، عدم الامر ملازم با فساد نیست، چون ممکن است امر نباشد، نماز هم درست باشد. چرا؟ چون در صورت نبود امر، قصد ملاک می کنیم، «بالاخره» این نمازی که من در مسجد می خوانم در حالی است که مسجد نجس شده است، این نماز دارای ملاک است،یعنی ملاک نماز در اینجا هست، ملاک نماز کدام است؟ «قربان کل تقی، معراج المؤمن، تنهی عن الفحشاء و المنکر» ملاکش هست، به دلیل اینکه: «إن المقام من باب التزاحم لا من باب التعارض» یعنی ما نحن فیه از قبیل متزاحمین هستند، نه از قبیل متعارضین، در متزاحمین هر دو مصلحت، و هر دو ملاک دارند، منتها من نمی توانم بین الملاکین جمع کنم، ولی در متعارضین یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد. فرض کنید روایتی می گوید: «ثمن العذره سحت»، روایت دیگر می گوید : «لا بأس ببیع العذره»، این جا متعاضین هستند، یعنی یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد، یکی را پیغمبر فرموده، دیگری را پیغمبر نفرموده، ما نحن فیه از قبیل متعارضین نیستند، بلکه از قبیل متزاحمین هستند یعنی نماز دارای ملاک است، ازاله هم دارای ملاک است، ولی چون «ازاله» مضیق، نماز موسع است، عقل می گوید: مضیق را جلو، موسع را عقب بیندازید، حالا اگر کسی به عکس این عمل کرد، یعنی موسع را (که نماز باشد) جلو ، مضیق را (که ازاله است) عقب انداخت، در اینجا نماز این آدم هر چند «مأمور به» نیست و امر ندارد،ولی ملاک دارد و دارای ملاک است، یعنی این نماز با نمازهای که در مسجدهای دیگر که مبتلا به نجاست نیستند، هیچ فرقی نمی کند. پس شیخ بهاء الدین عاملی اشتباه کرده و فکر کرده که «عدم الامر» کافی در اثبات بطلان است، وحال آنکه این گونه نیست، بلکه عدم الأمر دو گونه و دو جور است:

۱) اگر از باب متعارضین باشند، یکی درست، دیگری دروغ است،در اینجا حق با شما است،

۲) اگر از باب متزاحمین باشند، هردو درست است، یعنی هم پیغمبر(ص) امر به ازاله فرموده، و هم امر به صلات، ولی چون مضیق و موسع هستند و من قادر به جمع میان آن ها نیستم، عقل می گوید: مضیق راجلو، موسع را عقب بینداز، حالا اگر من موسع را جلو انداختم، کاری بدون ملاک نکرده ام، و «ما نحن فیه» هم از قبیل متزاحمین هستند.

علاوه براین؛حتی محقق نائینی فرموده که قصد ملاک از قصد امر بالاتر است. چرا؟ شما برای چه قصد امر می کنید ؟ «لأن الأمر یدعو الی الملاک»، چون امر انسان و مکلَّف را به سوی ملاک دعوت می کند، اگر امر انسان را به سوی ملاک دعوت می کند، من امر را رها می کنم، چون امر می خواهد مرا به سوی ملاک رهبری کند،ولی من (خوشبختانه) خودم به ملاک رسیده ام. پس جواب اول مال آخوند خراسانی شد که فرموده: «امر» نیست،ولی «ملاک» هست، و اگر مورد از قبیل متزاحمین باشد، «عدم الامر» سبب بطلان نیست.

توضیح جواب دوم: جواب دوم مال محقق کرکی است، ایشان می گوید:«کفایه قصد الأمر بالطبیعه و إن لم یکن الفرد مأموراً به».مرحوم آخوند در کفایه الأصول به این جواب(بعد از آنکه از ترتب فارغ می شود) اشاره می کند می گوید « نعم فیما إذا کانت موسعه و کانت مزاحمه بالأهم فی بعض الوقت لا فی تمامه، یمکن ان یقال الخ... ».[۱]

فرق جواب دوم با جواب اول

مرحوم آخوند در جواب اول، در فکر احیاء امر نیست، بلکه در فکر «کفایه الملاک» است، ولی در جواب دوم، مرحوم محقق کرکی می خواهد امر درست کند، فرقش با جواب آخوند این است که محقق کرکی می گوید : یک وقت این دو «واجب» هر دو مضیق هستند، به قول آخوند (صاحب کفایه) در تمام وقت با هم جنگ دارند، می گوید: در آنجا امر ساقط می شود. چطور ؟ «أنقذ الغریقین»، یک غریق در شرق دریا، غریق دیگر هم در غرب دریاست، من نمی توانم هر دو را نجات بدهم، هر دو هم مضیق هستند و تزاحم در تمام الوقت است، در اینجا مسلماً امر اول که مربوط به انقاذ نبی است و اهم می باشد ، امر دوم را (که مربوط به انقاذ امام است) ساقط می کند، یعنی امر دوم، بوسیله ی امر اول ساقط می شود، این جای بحث نیست،ایشان می گوید: من هم قبول دارم «اذا کانا مضیقین» .

ص: ۲۷۵

و اما اگر یکی مضیق است، مانند: ازاله، اما دیگری موسع است، مانند: «صلات»، در اینجا تعارض در تمام الوقت نیست، بلکه تعارض در بعض الوقت است، مثلاً؛ در همان نیم ساعت اول ظهر تعارض دارند، در این جا ایشان می گوید: امر صلات هم ساقط است و هم ساقط نیست، ساقط است روی این فرد،یعنی این فرد دیگر مأموریه نیست، مصداق طبیعت مأمور به نیست، اما «امر» روی طبیعت است، امر از روی این فرد ساقط است. اما «امر» روی طبیعت است، کدام طبیعت ؟ آن افرادی که مبتلاء به ازاله نیست، مانند: مسجد های که مبتلاـ به ازاله نیستند، چه د عرض هم باشند و چه در طول هم. چه نیم ساعت اول و چه ساعات بعدی، این «امر» هم ساقط است و هم ساقط نیست، ساقط است از روی این فرد،یعنی این فرد فعلاًـ مصداق طبیعت مأموربه نیست، فلذا اگر کسی بخواهد این نماز را به عنوان طبیعت «مأمور به» بیاورد، غلط است. چرا؟ چون این امر ندارد، اما «امر» روی اصل طبیعت باقی است، اصل طبیعت کدام است ؟ آن افرادی که تزاحم ندارند، مانند: مسجد های که مبتلا به ازاله نیستند. خواه در عرض این، و خواه در طول این، امر باقی است؛ من این نماز را میاورم، اما نه به نیت امر خودش، چون خودش امر ندارد، بلکه به نیت امر طبیعت می آورم،یعنی امر روی طبیعت باقی است، چون مصداقش منحصر به این نیست؛یعنی مثل: «أنقذ الغریقین» نیست که یک مصداق بیشتر ندارد، بلکه این امر به طبیعت و این امر «صلاتی» ده ها مصداق دارد،مانند: نماز در مسجدهای دیگر غیر از مسجدی که مبتلا به ازاله شده، فلذا «امر» روی طبیعت باقی است.

۱. کفایه الأصول، چاپ مشکینی،ص ۲۱۹؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم شیخ بهاءالـدین عاملی فرموده است: اگر نماز مبتلاء به اهم شـد، در بطلان نماز نهی لازم نیست، بلکه مجرد عدم الامر کافی است، همین مقداری که امر نداشته باشد کافی است، و قطعاً هم «نماز» فاقد امر است، چون اگر هم ازاله امر داشـته باشد و هم نماز؛ این طلب الضدین است . ایشان این اشکال را در کتاب «زبده الاصول» کرده است.

کسانی که بعـد از ایشان آمـده انـد، خواسـته انـد برای این اشـکال یک فکری کننـد، مرحوم آخوند خراسانی فرموده است که «عـدم الأمر» کافی در بطلان نیست،چرا؟ چون ممکن است ملاک و یا رجحان ذاتی داشـته باشـد، یعنی ملاک و رجحان ذاتی هم کافی است. بعضـی ها از کلام محقق ثانی یک جواب اسـتفاده کرده انـد و گفته اند: این «فرد» هر چند امر ندارد، اما چون طبیعت امر دارد. چرا طبیعت امر دارد ؟ چون افراد غیر مزاحم دارد، این فرد را به خاطر آن امر به طبیعت می آوریم .

گروهی از زمان شـیخ انصاری به بعـد، جواب سومی تهیه کرده آنـد به نام جواب «ترتب»، و می گویند: می توان گفت که هم نماز امر دارد و هم ازاله امر دارد، ولی امر به «ازاله» مطلق است، اما امر به «نماز» مشـروط می باشد، «أزل النجاسه و إن عصـیت فصل، أنقذ هذا النبی و إن عصیت فانقذ هذا الولی» امر اول می شود مطلق، امر دوم می شود مشروط، معنای ترتب عبارت است از: «توجه الأمرین إلی الضدین، احد هما مطلق و الآخر مشروط»،یعنی دو تا امراست که یکی مطلق است، دیگری مشروط .

ص: ۲۷۷

گفتیم : «قبل الخوض فی المقصود نقدم اموراً»:

الأول : «ما الفرق بین التعارض و التزاحم» ؟ چون بحث ترتب از قبیل متزاحمین است فلـذا بایـد فرق تعارض و تزاحم را فهمید، متعارضین و متزاحمین یک جهت جامعه دارند، جهت جامعه شان عبارت است از: «التنافی بین الدلیلین»، این جهت جامعه شان است،اما بایـد دیـد که مرکز تنافی کجاست در کجا با همـدیگر اختلاف دارند؟ مرکز تنافی در «متعارضـین» مقام جعل و انشاء است، یعنی در لوح محفوظ بـا هم می جنگنـد، و در آن جـا نمی شود دو تـا حکم را جعـل کرد، به این معنی که خداونـد هم بفرماید: «ثمن العذره سحت» و هم بفرماید:« و لا بأس ببیع العذره»، در مقام جعل با هم تنافی دارند، این می شود متعارضین که جایش در تعادل و تراجیح است .

آنگـاه گفتیم: «متعارضـین» لازم نیست که در مقام امتثال، ممتنع الامتثال باشـند، گاهی ممکن است ممتنع الامتثال باشـند، یکی بگویـد: «یجب»، دیگری بگویـد:« یحرم»، یـا این که در مقـام امتثـال، ممتنع الامتثال نباشـند، مثل اینکه: یکی میگویـد:« یجب»، دیگری می گویـد:«یبـاح»،این دوتا در مقام امتثال قابل جمع هسـتند. مقصود این که در تعارض در مقام امتثال کار نـداریم که امتثالش ممکن است یا ممکن نیست.یعنی ممکن است امتثالش ممکن باشـد یا نباشـد، اما در مقام جعل با همدیگر دعوا دارند

یعنی «تکاذب الدلیلین فی مقام الجعل و الانشاء»، به این معنی که در مقام جعل و انشاء همدیگر را تکذیب می کنند .

اما «متزاحمین» در مقام جعل با همـدیگر کمال رفاقت و ملائمت را دارنـد،یعنی هم باید «نبی» را نجات داد و هم باید «ولی» را نجات داد، هم بایـد «نماز» خواند و هم باید ازاله ای نجاست کرد، ولذا در مقام جعل و انشاء هرگز با همدیگر تکاذبی ندارند، تنافی این ها فقط در مقام امتثال است،یعنی به خاطر عجز و عدم قدرت نمی توانیم بین «ازاله و نماز» در آن واحد و زمان واحد جمع کنیم،یعنی به خاطر عـدم قـدرت نمی توانیم هر دو غریق را نجات بدهیم والا در مقام انشاء و جعل تعارضـی نیست، بلکه قدرت مکلَّف کوتاه است که نمی تواند بین دوتا جمع کند، اولی را می گویند: «متعارضـین»، دومی را می گویند:« متزاحمین» .

الثانی: فی مرجّحات بـاب التزاحم، مرجحات باب «تعارض» غیر از مرجحات باب تزاحم است، در مرجحات باب تعارض فقط باید گوش به کلام حضـرت صادق (علیه السـلام) بدهیم که حضـرت در «مقام ترجیح» چه می فرماید،یعنی مرجحاتش سـمعی است و باید فقط امام صادق (ع) بفرماید که: «خذ ما خالف العامه، أوخذ بما اشتهر بین اصحابک».

به عبارت دیگر: چون تعارض در مقام جعل و تشـریع است و لذا امام «علیه السلام» خبر می دهد که کدام صحیح است و کدام صحیح نیست، کدام در لوح محفوظ است و کدام در لوح محفوظ نیست، و لذا در مرجحات باب تعارض باید گوش به زنگ وحی الهی و سماع از معصومین(علیهم السلام) باشیم، اما در «متزاحمین» تمام مرجحات سمعی نیست، بلکه عقلی می باشد و به عقل مراجعه می کنیم ولـذا عقل مرجحات را بیان خواهـد کرد. مثلاً؛ خواهد گفت که «اهم» بر مهم مقدم است، در تزاحم بین نبی و ولی، «نبی» بر «ولی» مقـدم است، یـا عقـل خواهـد گفت که احـد الحکمین که سـبق زمـانی دارد بر حکم دیگر که تأخر زمانی دارد مقـدم است، یعنی صـرف قـدرت در آن حکمی که سـبق زمانی دارد لازم است، من می توانم فقط یک رکعت را ایسـتاده بخوانم، بقیه را بایـد نشسته بخوانم، این قدرت را در کجا صـرف کنم، در اولی صـرف کنم و یا دومی؟ در اولی باید صرف کنم. چرا ؟ چون «أحد الحکمین» سـبق زمانی دارد، من اگر رکعت اولی را نشسـته بخوانم معذور نیسـتم، چون نسبت به اولی قدرت دارم، اما رکعت دومی و سومی را نشسته می خوانم. چرا؟ چون عذر دارم.

«در هر صورت» حاکم بر ترجیح در باب تعارض شرع است، چون که مربوط است به مقام جعل و مقام تشریع.

اما در «باب تزاحم» مربوط به مقام جعل نیست، بلکه مربوط به مقام امتثال است، این جا عقل باید حاکم باشد که قدرت را صرف کدام کند؟ عقل می گوید: اهم بر «مهم»، مضیق بر موسع مقدم است،فلذا باید قدرت را صرف رکعت اول نمود،یعنی رکعت اول بر سایر رکعات مقدم است و ...؛

الثالث : ما هو تعریف الترتب ؟

تعریف ترتب

تربت عبارت است از: «تعلق حکم فعلی بالأهم علی وجه الاطلاق و ترتب حکم فعلی بالمهم مشروط بعصیان الأمر الأهم»

ترتب این است که خداوند دو تا حکم بفرستد، که «أحد الحکمین» به اهم، حکم دیگر به مهم، متعلق باشد، با این تفاوت که احد الحکمین (که اهم است) مطلق باشد، دیگری مشروط باشد نه مطلق؛ مثل اینکه مولا ـ بفرماید: أیها المکلَّف المبتلاء بالإزاله! «أزل النجاسه و إن عصیت فصلِّ» یعنی برای نماز امر مشروط به عصیان درست کنیم. «ولماذا یسمّی هذا بالترتّب»؟ چرا به این می گویند: ترتب؟ «لترتب الأمر بالمهم علی عصیان الأمر بالأهم»،یعنی این، بر آن مترتب است فلذا مسئله ی ترتب از آن مسائلی است که در فقه ما، خیلی اثر دارد.

«إذا علمت هذه الأمور الثلاثه،أعنی الفرق بین التعارض و التزاحم، الثانی: ما هو مرجحات التعارض و التزاحم، الثالث: ما هو حقیقه الترتب»،

فاعلم أن الکلام یقع فی مقامین:

المقام الأول : صحه الترتب ثبوتاً، آیا ترتب اصلاً ثبوتاً درست است یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا «اصلاً» ترتب تصویر عقلی دارد یا نه؟

ص: ۲۸۰

المقام الثّانی : بعد آنکه ثابت کردیم تصویر عقلی دارد، این بحث می آید که دلیلی بر آن داریم یا نه ؟ چون ممکن است چیزی در مقام ثبوت درست باشد، اما در مقام اثبات دلیلی بر آن نداشته باشیم، پس در دو مقام بحث خواهیم کرد:

۱) مقام ثبوت

۲) مقام اثبات، «ثبوتاً» این است که آیا «فی حد نفسه» صحیح است یا صحیح نیست ؟

مرحوم آخوند می فرماید : «فی حد نفسه» صحیح نیست، حالا اگر صحیح شد، آیا دلیلی از شرع بر آن داریم که شارع آن را امضاء کرده باشد یا یک دلیلی نداریم ؟ مرحوم آخوند هر دو را در «کفایه الأصول» آورده،یعنی اول مقام ثبوت را بحث می کند، بعداً اثباتاً و مقام اثبات را بحث می کند.

عبارت آخوند د ر کفایه این است:«ثم لا یخفی أنّه بناء علی امکان الترتب و صحته لا بد من الالتزام بوقوعه»[۱] این مقام اثبات است که بعداً بحث می کنیم، امکانش می شود مقام اول، و قوعش می شود مقام دوم .

بررسی مقام مقام اول

مقام اول مربوط به امکان ترتب است که آیا ترتب ممکن است یا ممکن نیست؟ امکان ترتب بستگی دارد که یکی از دو امر مطلق، دیگری (یعنی امردوم) مشروط به عصیان باشد. چرا امکانش مقید به این است که اولی مطلق، دومی مشروط به عصیان باشد؟ چون اگر دومی هم مطلق باشد «یلزم التکلیف بما لا یطاق» قطعاً احد الأمرین باید مطلق باشد و بگوید: «أزل النجاسه»، دومی حتماً باید که مشروط به عصیان باشد و الا اگر دومی هم مطلق باشد و بگوید :«أزل النجاسه و صل فی المسجد، یلزم طلب الضدین یلزم طلب الجمع بین الضدین» و لذا ناچاریم که امر اول را مطلق، امر دوم را مشروط به عصیان بگیریم .

«ثم ان العصیان المأخوذ فی موضوع الدلیل المهم یتصور علی وجوه سته»، شش گونه و شش جور می شود عصیان را تصور کرد، از شش قسم عصیان، سه تا را عصیان خارجی می گیریم، سه تای دیگر را هم نیت عصیان می گیریم،یعنی «العزم بالعصیان». به عبارت دیگر: گاهی خود عصیان شرط است، و گاهی تصمیم بر عصیان شرط است، این دو تا شد، بقیه را چطور درست کنیم ؟ گفتیم: عصیانی که شرط امر به مهم است، شش جور تصویر دارد که دو تایش را ما گفتیم، یعنی گاهی خود عصیان شرط است، گاهی «نیه العصیان» شرط است، بقیه را چطور درست کنیم ؟ عصیان خارجی را سه جور تصویر می کنیم و می گوییم: عصیان خارجی متقدم، عصیان خارجی مقارن، عصیان خارجی متأخر؛بنابراین؛ عصیان خارجی تصویر شد. عصیان به نیت را نیز سه جور تصویر کنید : الف) نیه العصیان المتقدم، ب) نیه العصیان المقارن، ج) نیه العصیان المتأخر، پس عصیانی که شرط امر مهم است، شش جور تصور دارد که سه تای آن، مربوط است به عصیان خارجی، سه تای دیگرش مربوط است به نیه العصیان، ولی مرحوم محقق خراسانی از عصیان خارجی فقط یکی را گفته است، یعنی عصیان خارجی به صورت شرط متأخر،اما آن دو تای را نگفته است؛ چنانچه که از نیه العصیان هم فقط دو تا را گفته است، یعنی نیه العصیان المتقدم، نیه العصیان المقارن، از اولی دو تا را حذف کرده، از دومی هم یکی را حذف کرده است: وإلیك عباره الکفایه: «الأمر بالضد بنحو الترتب علی العصیان وعدم اطاعه الأمر بالشیء بنحو الشرط المتأخر،أو البناء علی المعصیه بنحو الشرط المتقدم أو الشرط المقارن»؛مرحوم آخوند چرا درآن جا که عصیان را شرط قرار می دهد، می گوید: عصیان متأخر، اما از عصیان متقدم و مقارن (اصلاً) حرفی نمی زند، ولی آن جا که نیت را بحث می کند، نیت متقدم و مقارن را می گوید، ولی نیت متأخر را نمی گوید،وجه این مطلب چیست «ما هو وجهه» ؟

ص: ۲۸۲

پاسخ: عصیان متقدم نمی تواند شرط باشد، عصیان مقارن هم نمی تواند شرط باشد، فقط عصیان خارجی متأخر میتواند شرط باشد.

توضیح مطلب

ما می خواهیم دو تا امر درست کنیم، یکی مطلق، دیگری مشروط،چون اگر دومی هم مطلق باشد، جمع بین الضدین است، ما می خواهیم دو تا امر فعلی درست کنیم، یکی متعلق بر اهم، دیگری هم متعلق بر مهم، یکی مطلق، دیگری مشروط.

اگر کسی عصیان خارجی را شرط کرد به صورت متقدم، مثلاً؛ در جای که «شیء» عصیانش آنی باشد، می گوید: «أنقذ النبی و إن عصیت فانقد الولی»؛ اگر واقعاً این عصیان به صورت شرط متقدم خارجی باشد، معنایش این است که اگر نبی غرق شد و بی جان شد و مرد؛پس سراغ ولی برو، این که محل بحث نیست، اگر یکی «بالعصیان» ساقط شد، بعداً سراغ دومی برو؛ این که ترتب نشد، ترتب می خواهد چه کند ؟ امرین فعلین دو شادوش در ست کند که احدهما مطلق و الآخر مشروط، هر دو باید فعلی باشد، اما اگر عصیان به صورت شرط متقدم باشد، یعنی إن عصیت (عصیان خارجی متقدم) نبی غرق شد، آنگاه سراغ ولی برو؛ این که جای بحث نیست، یعنی احدی در این بحث ندارد، بحث در این است که در حالی که نبی زنده وحی است، شما امر کنید که سراغ ولی برود. بنابراین؛ اگر بخواهیم دو امر فعلی در کنار هم تصور کنیم، نباید عصیان را شرط متتقدم بدانیم،چون معنای اینکه عصیان را شرط متقدم بدانیم، سقوط الأمر بالأهم است، یعنی امر به اهم ساقط می شود و سراغ کارش می رود فلذا مرحوم آخوند می گوید: «بنحو المتأخر»، با این بیانش متقدم را بیرون کرد.

ص: ۲۸۳

إن قلت: لماذا اخرج العصيان بنحو الشرط المتقدم؟

قلت: لأنه اذا كان العصيان على النحو المتقدم شرطاً، سقط الأمر بالمهم بالعصيان و بقى فى البين امر واحد و هو الأمر بالأهم و هذا غير الترتب.

چون در ترتب دو تا امر فعلی می خواهیم، عصیان را در امر به مهم، عصیان خارجی متقدم نگیریم، چرا؟ چون اگر عصیان خارجی متقدم شد، معنایش این است که امر به اهم ساقط شده، فقط در میدان یک چیز مانده که امر به مهم باشد و لذا این خلاف فرض است،پس محل بحث امران فعلیان است که احد هما مطلق و الآخر مشروط، یعنی هر دو فعلی هستند و الا اگر عصیان خارجی باشد، آن فعلیتش ساقط می شود و از بین می رود، «نبی» غرق می شود و باید دفن کنم، نوبت می رسد به ولی، این محل بحث نیست.

اما عصیان مقارن چطور ؟ مولا بفرماید: «أزل النجاسه و إن عصیت فصلّ».

عصیان مقارن چیست ؟ ای العصیان الحدوثی،یعنی عصیان آنی(یک آن ویک لحظه) در مقابل عصیان استمراری.

عصیان حدوثی این است: همین که انسان می گوید : «الله اکبر» این عصیان حدوثی است، با این کارش یک لحظه امر خدا را عقب انداخته،یعنی امر به ازاله را عقب انداخته است، اگر عصیان حدوثی را به عنوان عصیان مقارن شرط کنیم، آخوند باز هم می گوید که این از «ترتّب» بیرون وخلف فرض است. چرا عصیان «مقارن» خلف فرض است ؟ اگر عصیان مقارن، عصیان حدوثی باشد، در «آنِ اول» اولی مطلق، دومی مشروط است، در آن دوم و سوم، هر دو می شوند مطلق، و هم اولی مطلق می شود وهم دومی؛ چون در اولی هنوز عصیان حاصل نشده، آن می شود مشروط. اما در آن دوم و سوم، دیگر قضیه ی «مشروط» از مشروطه بودن خارج می شود، چون شرطش حاصل شده است، ولذا انقلبت المشروطه إلی المطلقه، دیگر در «الحمد الله رب العالمین» امر دوم مشروط نیست، بلکه امر دوم می شود امر مطلق، «خرج الترتب عن کونه ترتباً».

ص: ۲۸۴

در عصیان مقارن، یعنی حدوثی آنمّا، «آنمّا» که امر ازاله را عقب انداختی این شرط است ؛« الله اکبر» در این حالت دارم عصیان مقارن می کنم، در این حالت امر اول مطلق است، امر دوم مشروط است، اما هنگامی که می گوییم:«بسم الله« بعد از «بسم الله» دیگر امر دوم مشروط نیست، بلکه دومی هم امرش مطلق است .چرا؟ «إن القضیه المشروطه إذا حصلت شرطها تنقلب المشروطه الی المطلقه». و لذا مرحوم آخوند می گوید: «شرط» عصیان خارجی است، اما نه «بنحو المتقدم»، چون آن موقع اولی ساقط می شود و می میرد، نوبت به دومی می رسد، این محل بحث نیست، نه به صورت مقارن، «مقارن» را هم این گونه معنی کردیم: «العصیان الحدوثی» یک لحظه، این هرچند در آن اول ترتب است،یعنی احد هما مطلق والآخر مشروط؛ ولی در آن دوم و سوم، دومی هم مطلق است. چرا ؟ تمسکاً بقاعده المعروفه،أعنی القضیه المشروطه بعد حصول شرطها تنقلب مطلقا.ً پس باید در سومی بگوییم: العصیان الخارجی علی النحو الشرط المتأخر، شرط متاخر را معنی کنید، اگر می خواهید شرط متأخر را معنی کنید، اول باید شرط مقارن را معنی کنید، معنای شرط مقارن عبارت است از: «العصیان الحدوثی،چنانچه که معنای شرط متأخر هم عبارت است از: العصیان الإستمراری، یعنی «عصیان» از ابتدای نماز شرط است تا میم «السلام علیکم» یعنی عصیان ممتد و استمراری شرط است، اگر عصیان ممتد را شرط کنیم ترتب است، اولی مطلق ، دوم مشروط است از اول نماز تا آخر نماز؛ پس شرط متقدم سبب می شود که اولی بمیرد، دومی زنده بشود، این ترتب نیست، «شرط مقارن» یعنی شرط عصیان حدوثی،یعنی فقط آن اول، این امر مهم مشروط است، در آنات بعدی مطلق می شود، سومی خوب است که مولا می فرماید : أزل النجاسه علی نحو الإطلاق و إن عصیت علی نحو الشرط المتأخر،أعنی عصیاناً من اول الصلوه الی آخر الصلوه،با خواندن این نماز، امر مولا را ترک می کنی، این عصیان مستمر است از اول نماز تا آخر نماز، این ترتب است،پس اولی امر فعلی مطلق است، دومی امر فعلی است، اما مشروط است نه مطلق؛ این بود تصویر ترتب.

ص: ۲۸۵

«بقی هنا شـیء» مرحوم آخوند شش تا را فرمود، البته عصیان خارجی و تقدمش را من گفتم، مقارنش را هم من گفتم، مرحوم آخوند متأخر را گفت،یعنی عزم بر عصـیان عصـیان «علی نحو المتقدم أو علی نحو المقارن» را آخوند فرمود،اما ایشان عصـیان «علی نحو المتاخر» را اصلاً نگفت، چرا؟ چون عصیان متأخر اصلاً تصویر ندارد، «عصیان» تصویرش یا به صورت متقدم است یا به صورت مقـارن، و لـذا از عزم هم دو تـا را گفت،یعنی «المتقـدم و المقـارن»، امـا سومی را نگفت، چون قابـل تصویر نیست، علاوه بر این؛ عزم را اصـلاً بایـد ول ورهـا کرد و همان عصـیان را گرفت، عصـیان خارجی «بنحو المتأخر» نه «بنحو المتقـدم و المقارن». عصیان متأخر یعنی چه ؟ یعنی عصیان استمراری من اول الصلوه إلی آخر الصلوه.

بنـابراین؛ تـا اینجا ترتب را بر طبق آنچه که مرحوم خراسانی بیان کرده است، تصویر کردیم،در جلسه ی آینـده به دلیل کسانی که ترتب را جایز می دانند، می پردازیم.

۱. کفایه الأصول، صفحه ۲۲۰؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۰/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم شـیخ بهـاء الـدین عـاملی یـک اشـکالی کرد و لـذا مـا را به این مطلب وارد کرد، ایشـان فرمود: لازم نیست که زحمت بکشید و بگویید که امر به «شیء» یعنی امر به «ازاله» مقتضی نهی از صلات است، این زحمت در حقیقت تطویل مسافت است، چون مسلماً امر به یک «شـیء» سبب می شود که به شیء دیگر امر نشود، مولای که به ازاله امر کرده، دیگر نمی تواند امر به صلات کند، همین مقداری که امر به صلات نمی کند، این نماز باطل است و لذا برای بطلان نماز این همه زحمت لازم نیست که بگوییم: امر به «شـیٔء» مقتضـی نهی از ضد خاص است، یا بگوییم: امر به «شـیء» مقتضـی سـقوط امر دیگر است که موسع است .

ص: ۲۸۶

مرحوم آخونـد از این اشـکال جواب داد و گفت مهم نیست که امر نداشـته باشد، ولی «عدم الأمر» موجب فساد عبادت نیست، بلکه صحت عبادت در گرو دو چیز است :

الف) عبات امر داشته باشد

ب) یا اینکه عبادت ملاک داشته باشد. این جا امر نیست، اما «ملاک»هست.

بعضـی ها آمـده اند که از کلام محقق کرکی کمک بگیرند، ولذا گفته اند: این «فرد» امر ندارد، اما «طبیعت» امر دارد و ما این فرد را به نیت امر طبیعت می آوریم.

جواب سوم: این جواب از زمـان مرحوم شـیخ انصـاری و میرزای شـیرازی درست شـده است که می گوینـد: می شود ما تصور

کنیم که هم ازاله امر داشته باشد و هم صلات؛ اما امر صلات مطلق نباشد،بلکه امر صلات مشروط باشد، چون اگر هردو مطلق باشند،این معنایش طلب الضدین است، اما اگر یکی مطلق، دیگری مشروط باشد، این «طلب الضدین» نیست .

در معنای مشروط، گاهی گفته اند که عصیان شرط است، گاهی گفته اند: عزم بر عصیان شرط است،ما عزم را اصلاً بحث نکردیم، ما فقط عصیان را بحث کردیم و گفتیم: چرا آقای آخوند عصیان متقدم و عصیان مقارن را نگفت، بلکه فقط عصیان متأخر را گفت ؟ چون اگر «عصیان» متقدم باشد، معنایش این است که امر ازاله ساقط بشود، و حال آنکه این خلف فرض است، چون فرض این است که هر دو را داریم فلذا نمی توانیم بگوییم که شرط امر به صلات، سقوط امر به «ازاله» است .

اگر بگوییم: «عصیان متقدم»، این معنایش سقوط امر ازاله است و لذا گفتیم که در «أنقذ الغریقین»این چنین است، چون او عصیان و اطاعتش آنی است . اما دراین جا نمی توانیم عصیان متقدم را شرط بدانیم، چون عصیان متقدم، معنایش این است که امر به ازاله ساقط شد و از بین رفت، در میدان فقط یک امر باقی می ماند، و این خلف فرض است. غالباً کسانی که ترتب را تدریس می کنند، خیال می کنند که عصیان خارجی «به نحو شرط متقدم» شرط است. اگر عصیان خارجی به (نحوم شرط متقدم) شرط باشد، و ازاله از بین برود، جای بحث نیست که امر صلاتی ممکن است، شرط مقارن را هم بیان کردیم، یعنی عصیان حدوثی یک آن و یک لحظه است، یعنی هنگامی که می گوییم «الله اکبر»، یک آن عصیان امر ازاله را کردیم، گفتیم که این هم کافی نیست، اگر عصیان به صورت حدوثی باشد، امر صلاتی یک آن می شود مشروط، اما در آنات بعدی می شود مطلق، و حال آنکه باید احد الامرین مطلق، دیگری مشروط باشد، آنگاه سراغ عصیان متأخر رفتیم،یعنی عصیان مستمر،عصیانی که « المستمر من اول الصلوه الی آخر ها عصیان للأمر بالازاله» همین که نماز را شروع می کنید و می گویید:« الله اکبر»تا میم «السلام علیکم»، این مجموع پنج دقیقه عصیان امر ازاله است،یعنی امر ازاله را در این مدت معصیت کردیم، گفتیم که مراد عصیان مستمر است .

ص: ۲۸۷

مرحوم آخونـد در «شـرط متـأخر» یـک اصـطلاحی داشت که بهتر است در بیان کلام آخونـد از آن اصـطلاحش بهره بگیریم، اصـطلاح آخونـد در شـرط متـأخر این بود که گفت: «تصوراً» مقـدم باشـد، و جوداً مؤخر باشـد، اگر ما این را گفتیم، ناچاریم عبارت آخوند را به شـکل دیگر معنی کنیم نه به آن شکل عصیان مستمر، بلکه باید بگوییم «فی علم الله» یعنی اگر خداوند می دانـد که این بشـر علاـقه به ازاله نـدارد، بلکه علاـقه دارد به نمـاز خوانـدن، بگوییم: «شـرط المتأخر، تصور العصـیان یا علم الله تبارک و تعالی» که این بشـر عصـیان خواهـد کرد، یعنی همین که چشـمش به نجاست بیفتـد، علاقه به ازاله پیدا نخواهد کرد، بلکه علاقه به صـلات پیـدا می کنـد، شـرط متأخر طبق مـذاق آخونـد این است که «تصوراً» مقدم است، و جوداً موخر، این در واقع می شود تصور العصـیان، تصور «العصـیان» شـرط بشود برای امر به صـلات، حالاـ این تصور مال مکلَّف است کما این که ظـاهراً همین است، مرحوم آیه الله حـائری در «درر الاصول» می فرمایـد: علم الله تبارک و تعالی بالعصـیان، ولی بعیـد است که آخونـد علم الله را بگویـد، بلکه ایشـان همان تصور مکلَّف را می گویـد، یعنی «مکلَّف» تصور می کنـد که من ازاله نمی کنم، این سبب می شود که خداوند به صلات امر کند که واجب مهم است .

سئوال: چرا مرحوم آخوند عصیان متقدم را نگفت، اما نیت و عزم عصیان را به صورت شرط متقدم گفت،عصیان متقدم، سبب می شود که موضوع از فرض خارج بشود، اما اگر نیت عصـیان متقدم را شـرط بدانیم این سـبب نمی شود که مسئله از موضوع خارج بشود، فرقش چیست؟

ص: ۲۸۸

پاسخ: «عصیان متقدم» سبب می شود که امر ازاله ساقط بشود، اما در نیت متقدم، این اشکال نمی آید. چرا ؟چون عصیان متقدم سبب سقوط امر ازاله می شود، اما «نیت عصیان» سبب سقوط امر ازاله نمی شود و لذا عصیان متقدم را نگفت، اما نیت متقدم را گفت، چون «نیت عصیان» مایه ی سقوط و سبب سقوط امر ازاله نمی شود، تا این جا را ناچار بودیم که کفایه را توضیح بدهیم، الآن وارد صلب و اصل موضوع می شویم، و آن این است که آیا ترتب صحیح است یا صحیح نیست؟ مرحوم آخوند استدلال تقریب ترتب را چنین بیان نموده است: «لا مانع عقلاً عن تعلق الأمر بالضدین کذالک بأن یکون الأمر بالأهم مطلقاً والأمر بغیره معلقاً علی عصیان ذالک الأمر او البناء و العزم علیه بل هو واقع کثیراً عرفاً».

تمام دلیل ترتب در این یک خط و نیم است .

کسانی که قائل به ترتب هستند، می گویند: هیچ مانعی ندارد که شارع هم امر به ازاله، و هم امر به صلات کند، منتها امر به ازاله اش مطلق است،ولی امر صلاتیش مقید به احد الشیئین است«أعنی إما العصیان أو العزم بالعصیان» یا عصیان است یا عزم بر عصیان، - این عصیان، عصیان متقدم نیست بلکه عصیان به صورت شرط متأخر می باشد- «بل هو واقع کثیراً عرفاً» یعنی مولا به عبدش می فرماید: امشب فلان کار مشکل را انجام بده، اگر آن را انجام ندادی، فلان کار آسان تر را انجام بده، پس عرفاً هم واقع است .

محقق خراسانی دلیل قائلین به ترتب را خوب نقل نکرده است، بلکه فقط ادعای آنان را نقل کرده است که جایز است «احد الأمرین» مطلق، امر دیگر مشروط باشد و این در میان عرف هم نظیر دارد، ولی ما دلیل قائلین به ترتب را به طور مفصل بیان می کنیم، اما فعلاً باید ببینیم که اشکال آقای آخوند چیست ؟ مرحوم آخوند می فرماید: «مسلماً و قطعاً» امر ترتبی، یعنی «الأمر بالشئین بنحو الترتب» همان مشکل را دارد که امر به دو شئی در عرض هم کنیم؛ همانطور که امر به «دو شیء» در عرض هم تکلیف مالایطاق است، امر به دو« شیء» بنحو ترتب نیز همان مشکل را دارد،

مثال امر به «دو شیء» در عرض هم :

«أزل النجاسه وصل»، همانطورکه این محال است، «هکذا» امر به «دو شئی» در طول هم همان مشکل را دارد. مثال: «أزل النجاسه و إن عصیت فصل»،یعنی تالی فاسد اولی، در دومی نیز هست، تالی فاسد اولی عبارت بود از: «طلب الضدین»،این نیز«طلب الضدین» است، طلب الضدین در دنیا از محالات است.

فان قلت: ممکن است کسی اشکال کند که شما چگونه این دو تا را با هم قیاس می کنید و حال آنکه امر به «مهم» در رتبه ی امر به اهم نیست، در جایی که امر به اهم، یعنی امر به ازاله حضور دارد، امر به مهم، یعنی امر به «صلات» هرگز نمی تواند به آن جا راه پیدا کند. بنابراین؛ در صورتی طلب الضدین می شود که امر به «مهم» در رتبه ی امر به اهم باشد، و حال آنکه امر به مهم در طول امر به اهم است، نه در عرض آن ؟

قلت: درست است که امر به «مهم» در رتبه ی امر به «اهم» نیست، اما امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است.

به عبارت دیگر: همانجا که امر به «صلات» فریاد می زند که قدرت را در باره ی من مصرف کن، هنوز امر به ازاله زنده است،یعنی امر به ازاله هنوز ساقط نشده است، درست است که امر به «مهم» در رتبه ی امر به «اهم» نیست، اما امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است. چرا امر به اهم در رتبه ی امر به مهم است ؟ چون امر به «اهم» هنوز ساقط نشده، یعنی امر به ازاله هنوز ساقط نشده، چون عصیان را عصیان خارجی که نگرفتیم، پس همان تالی فاسد(که طلب الضدین باشد) زنده شد.ما تا این جا به اولین «إن قلت» کفایه رسیدیم، این «إن قلت» کفایه را برای آینده موکول می کنیم، چون ابتدا لازم است که من معنای ترتب را باز کنم تا معلوم شود ترتبی را که علما قائلند، با کلام آخوند چه اندازه و چه مقدار فاصله دارد اول، پس ابتدا این کلمه را به ذهن بسپارید که: «هل المحال طلب الضدین،أو المحال طلب الجمع بین الضدین»؟، اگر این دو کلمه را حفظ کنید، ترتب برای ما حل می شود، یعنی کلید ترتب همین دو کلمه است که بیان کردیم. اشتباه آخوند این است که اولی را یعنی «هل المحال طلب الضدین» با دومی یعنی «أو المحال طلب الجمع بین الضدین» خلط کرده است، تمام مطالبی را که آخوند بیان نمود، خوب است، یعنی آخوند گفت که امر به «مهم: در رتبه ی امر به «اهم» نیست، ما نیز همین را می گوییم، سپس ایشان گفت: امر به «اهم» در رتبه ی امر به «مهم» است، همانجا که امر به «مهم» حضور دارد و سینه می زند، امر به «اهم» نیز سینه می زند، ما می گوییم: این فرمایش شما نیز درست است، ولی اشتباه ایشان(آخوند) این جاست که آیا نتیجه ی این دو تا امر، «طلب الضدین» است، یا نتیجه ی آنها «طلب الجمع بین الضدین» است ؟ «طلب الضدین» محال نیست، بلکه «طلب الجمع بین الضدین» محال می باشد، فلذا بین این دو تا تعبیر خیلی فرق است، اگر هردو امر در عرض هم شدند «امرین عرضیین)، یعنی مولاـ فرمود: «أزل النجاسه عن المسجد» و فی وقت نفسه فرمود: «صلِّ» و هیچ قید و بندی نیاورد، نتیجه ای این «طلب الجمع بین الضدین» است نه طلب الضدین؛ اما اگر بکی را مطلق بگوید، دیگری را مشروط، مثل اینکه مولا بفرماید: «أزل النجاسه عن المسجد و إن عصیت فصل» و یا بفرماید: «وإن عزمت العصیان فصل»، عصیان را به صورت شرط متأخر بیان کند، عصیان متأخر تصوراً مقدم است، وجوداً مؤخر؛ » این جا مسلماً «طلب الضدین» است، چرا؟ چون این که امر به «اهم» دررتبه ی امر به «مهم» است، این طلب الضدین است، اما «طلب الجمع بین الضدین» نیست، به دلیل این که اگر کسی قدرت را درازاله صرف کند، اصلاً برای امر دوم جایی باقی نمی ماند، این معنایش این است که «طلب الجمع بین الضدین» نیست،یعنی اگر این

آدم سراغ ازاله برود، اصلاً امر دوم مورد ندارد، اما در آن زمانی که این آدم صارف نفسانی دارد نسبت به آن، اگر نسبت به آن صارف نفسانی دارد«ما لا یدرک کلّه، لا یترک کلّه» می گوید: اقلاً این یکی را انجام بده فلذا ما نباید از طلب الضدین بترسیم. ما باید از «طلب الجمع بین الضدین» بترسیم، «مولا» هرگز دو تا را نمی خواهد،یعنی جمع بین الضدین را نمی خواهد. بلی! اگر هر دو تا را مطلق بگوید، حق با شماست که این «طلب الجمع بین الضدین» است، یعنی بفرماید: «أزل النجاسه» و فی وقت نفسه بفرماید: «صلِّ»، این امکان ندارد، چون این «طلب الجمع بین الضدین» است، ولی اگر یکی را مطلق بگوید، دیگری را مشروط، در این جا «مسلّماً» هر دو را می خواهد،یعنی هم علاقه به ازاله دارد و هم علاقه به صلات؛ اما علاقه به جمع ندارد، هر دو را می خواهد، اما این گونه می خواهد، اما می خواهد. اگر این آدم، آن اولی آورد که« فبها»، اما اگر نسبت آن، یعنی نسبت به ازاله صارف پیدا کرد، عزم به عصیان، یا علم به عصیان پیدا کرد (تصور عصاین مقدم، عصیان خودش مؤخر)، آنگاه دومی را می آورد؛ پس معلوم می شود که منظور مولا ـ «طلب الجمع بین الضدین» نیست، اگر منظورش «طلب الجمع بین الضدین» بود، ازاله و صلات را همزمان و در آن واحد می خواست، و حال می توانیم سوگند بخوریم که هر دو را همزمان و در آن واحد نمی خواهد، یعنی در وقتی که ازاله را می خواهد، صلات را نمی خواهد، ولی اگر می بینید که صلات را می خواهد، در زمینه ی می خواهد که می بیند در زندگی مکلف خلا است، یعنی او دنبال ازاله نرفته است، ولو امر ازاله هم ساقط نیست، اما در زندگی مکلف خلأ می بیند، در این خلا می فرماید: لا اقل این را انجام بده، یعنی «إن عصیت إو نویت العصیان فصل»، اگر نسبت به ازاله نیت عصیان کردی «فصل»، روح و جان ترتب همین است که خواندیم . پس این چهار جمله ی علمی را حفظ کنید: الف) إنّا لا نخاف من امرین الفعلیین؛ ب) لا نخاف من طلب الضدین، ج) لا نخاف من کون الأمر بالأهم فی رتبه امر بالمهم،د) الذی نخاف منه هو طلب الجمع بین الضدین.

ص: ۲۹۰

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

قائلین به ترتب برای اثبات «ترتُّب» تقریب های دارند که یکی را محقق خراسانی ذکر کرد، تقریب دوم و سوم مال محقق اصفهانی بود، مرحوم اصفهانی در تقریب اول کوشش می کرد که رتبه ی امر مهم را بعد از امر اهم قرار بدهد ولذا می فرمود که رتبه ی «امر مهم» پایین تر از رتبه ی «امر اهم» است، امر اهم رتبه ی تاثیر و اثر را دارد، ولی امر به «مهم» در رتبه ی تاثیر نیست،بلکه فقط در رتبه ی اثر است که همان اطاعت و عصیان باشد .

در تقریب دومش فرمودند که امر به «اهم» می گوید: تمام ابواب عدم را به روی من ببندید، امر به «مهم» نیز می گوید: تمام ابواب عدم را به رویم ببندید مگر از جهت مانع، یعنی اهم، به این معنی که اگر «امراهم» مانع شد، این در و این باب را باز بگذارید تا من معدوم بشوم.

پاسخ: ما در پاسخ تقریب اول ایشان گفتیم: جنگ در مقام رتبه نیست،بلکه جنگ در مقام امتثال است. نسبت به تقریب دومش هم اشکال کردیم و گفتیم: همان موقعی که باب عدم به روی «اهم» باز شد،امر به« مهم» هم حضور دارد،یعنی هر دو فعلی هستند، فلذا مشکل حل نشد .

بررسی تقریب چهارم

تقریب چهارم برای «ترتُّب» مال حضرت آیه الله بروجردی است، ایشان مشکل ترتب را آن چنان حل می کند که جای هیچ اشکال در ذهن انسان باقی نمی ماند، ابتدا ایشان یک مقدمه ی را بیان می کند و می فرماید: «لاشک» بر این که تکلیف به محال خودش محال است،یعنی اگر مولا ـ اگر یک نفر را وادار نماید که بین بیاض و سواد جمع کند، و یا بدون وسیله به آسمان پرواز کند، این تکلیف به محال است، ولی در (واقع) خود تکلیف هم محال است، یعنی انسان نمی تواند به طور جد به غلامش دستور بدهد که بین سواد و بیاض جمع کن، یا بدون وسیله به آسمان پرواز کن،البته ممکن است یک چنین چیزی را به زبان بیاورد، اما جدّاً نمی تواند یک چنین تکلیفی را به گردن کسی بیندازد،یعنی وقتی مولا می داند که غلامش از انجام یک چنین تکلیفی عاجز است، اصلاً اراده ی جدی در ذهن او منقدح نمی شود، پس در تکلیف به محال، خود تکلیف هم محال است،یعنی علاوه بر این که «مکلَّف به» محال است، خود تکلیف هم محال است.نکته ی دیگری که ایشان به آن اشاره می کند این است، می فرماید: اگر «مولا» دو تا امر بکند که هر دو ممکن باشد،یعنی طلب جمع هم نکند(چون جمع، متعلَّق تکلیف نیست) اما در مقام امتثال تزاحم داشته باشند، این نیز محال است هر چند تک تک شان ممکن است، امر به جمع هم نمی کند، یعنی نمی گوید: «أیها المکلَّف! إجمع بین هذا بین ذاک» اما زمان امتثال شان یکی باشد،به گونه ی که انسان در مقام امتثال نتواند جمع کند، مثل این که مولا بفرماید: «أزل النجاسه، وصلِّ» بدون اینکه قیدی بیاورد، هر دو امر ممکن است، دعوت به جمع هم نمی کند، چون «جمع» متعلق تکلیف نیست، این متعلق به ازاله است، آن دیگری متعلق به صلات است، اما چون زمان امتثال شان یکی است، فلذا در مقام امتثال با همدیگر تزاحم پیدا می کنند،و این هم جایز نیست.

پس دو مسئله غیر جایز شد:

الف) تکلیف به محال، خودش تکلیف محال شد

ب) اگر دو تـا تکلیف باشـد و هر دو هم «فی حـد نفسه» ممکن باشـد، و در عین حـال دعوت به جمع هم نباشـد، امـا در مقـام امتثال امکان نباشد. چرا؟ لوحده الزمان،یعنی چون زمان شان یکی است، این هم جایز نیست و غیر ممکن است،یعنی مولا نمی توانـد بگویـد: «أزل النجاسه وصلِّ» و هیـچ قیدی هم نیاورد. اما اگر از هر دو محذور خالی شد،یعنی نه تکلیف به محال بود، و نه تزاحم در مقام امتثال داشـتند، یعنی هیچ کدام از این دو نقطه ی ضعف در آن نباشد،آنوقت چه اشکالی دارد که مولا دو تا امر کنـد؟ و اتفاقاً باب ترتب از همین قبیل است، یعنی از قبیل قسم سوم است،به این معنی که «ترتبٌّ» هیـچ یک از آن دو نقطه ی ضعف را ندارد

توضیح مطلب: می فرماید: تزاحم سه تا نقطه ی ضعف دارد:

۱) یا تزاحم در مقام انشاء است

۲) یا تزاحم در مقام تأثیر و داعویت است

۳) یـا تزاحم در مقـام ا متثـال است، ولی خوشـبختانه در بـاب «ترتُّب» هیـچ یـک از این سه نقطه ی ضـعف(که در تزاحم بود) وجود نـدارد،یعنی نه در مرحله ی انشاء و تشـریع تزاحم دارنـد، نه در مرحله ی تأثیر وداعویت، و نه در مرحله ی امتثال، اما در مرحله ی انشـاء و تشـریع نـدارد، چون در همـان آغـاز بحث ترتب گفتیم که: بـاب تعـارض بـا بـاب ترتب فرق دارد، در بـاب «تعـارض» تکـاذب در مقـام تشریع است،یعنی هر کـدام دیگری را تکـذیب می کنـد، یکی می گویـد:« ثمن العـذره سـحت»، دیگری می گویـد:« لا بأس ببیع العـذره»، همـدیگر را تکـذیب می کنند ولذا تکاذب در مقام انشاء و تشـریق است، اما در باب «ترتب» اصـلاً در مقام انشاء و تشـریع تکاذب نیست،بنابراین؛ چه مانع دارد که خداونـد هم دسـتور بدهد که: مسـجد و معبد را پاک کنید و هم دستور بدهد که نماز را نیز بخوانید. پس در باب «ترتب» در مقام انشاء و تشریع تزاحم نیست.

ص: ۲۹۲

مقام تأثیر و داعویت

الآن بایـد ببینم که آیـا در مقـام تأثیر و داعویت تزاحم دارنـد یا ندارنـد؟ خوشبختانه در «ترتُّب» یک چنین تزاحمی نیز وجود نـدارد، چـون مـوقعی کـه امر به «اهم» در نفس مکلَّف مـوءثر است،یعنی مکلَّف از امر به اهم اطـاعت می کنـد و نسبت به آن حرف شـنوی دارد، امر به «صـلات» ساکت است و اصـلاً داعویت ندارد،بلی! در آن جا که «مکلَّف» حالت خدا ترسی ندارد یا حالت خـدا ترسـی او کم است، مثلاً؛ می گوید: من حوصـله ی پاک کردن ازاله را از مسـجد ندارم،و مسـتقیماً سـراغ نماز می رود، در آن جـا که امر صـلاتی داعویت دارد، امر به ازاله در نفس مکلف داعی و موثر نیست،یعنی «مکلَّف» اصـلاً تکـان نمی خورد. چرا؟ چون علاقه به ازاله ندارد،بلی! این جا امر به «صلات» داعویت دارد.

تزاحم در مقام امتثال، آیا در مقام امتثال تزاحم دارند؟ در مقام امتثال هم تزاحم ندارند.چرا؟ چون اگر امر ازاله را انجام بدهد، امر به صـلات ساکت است وحرفی ندارد، آن جا هم که دومی(صـلات) را می آورد، میدان خالی است،یعنی اولی اصلاً دیگر وجود خارجی ندارد. پس در ترتب هیچ یک از این سه تزاحم وجود ندارد، این بیان مرحوم بروجری، خیلی بیان خوبی است .

من نسبت به بیان ایشان یک چیزی را اضافه می کنم، و آن این است که: «اوامر» از قبیل امور اعتباریه هستند، اگر می گوینـد: «امرین» متضـادین هسـتند، یا «امرین» متلائمین هسـتند، این از قبیل وصف به حال متعلَّق است،یعنی هر وقت که متعلَّق ها متضاد بودنـد، به اوامر هم می گوینـد: متضـادین، چنـانچه هر وقت متعلَّق ها متلائمین بودنـد، به اوامر هم می گوینـد متلائمان،و حال آنکه امرین «فی حـد ذاتهمـا» نه متضـادین هسـتند، و نه متلائـمین؛ بلکه تابع متعلَّق های خود هسـتند. پس ما بایـد امرین را رها کنیم و سـراغ متعلق هـا برویم، اگر متعلق هـا قابـل جمع هسـتند و هیـچ نوع تضـادی بـا هم ندارنـد،یعنی «ازاله» با صـلات هیچ تزاحمی با همدیگر ندارند. چرا تزاحم ندارندند؟ چون در زمان واحد نیستند،بلی! اگر در زمان واحد باشند، حق با شماست که تزاحم دارنـد، اما این بنـده ی خـدا در زمان واحـد نمی خواهد، بلکه مولا می گوید: اگر ازاله را انجام دادی، من نماز را از تو عفو می کنم، اما اگر ازاله را انجام ندادی،پس سراغ صلات برو، یعنی صلات را انجام بده، بنابراین؛ بین متعلَّق ها تزاحم وجود ندارد.

بررسی تقریب پنجم

تقریب پنجم مال محقق نائنی است که دارای پنج مقدمه است،البته اصل تقریب مال مرحوم سید میرزا حسن شیرازی (صاحب جریان تنباکو) و سید محمد فشارکی است، سپس به مرحوم نائینی منتقل شده(که شاگرد فشارکی است) و ایشان آن را پروش داده است و پنج تا مقدمه برایش درست نموده است:

المقدمه ا لأولی: هل الموجب للمحال، اطلاق الخطاب او نفسهما؟ مرحوم نائینی می فرماید: باید ببینم که درباب «ترتُّب» گناه وتقصیر مال چیست، یعنی چیزی که مستلزم محال است، چیست؟ به عبارت دیگر: باید نگاه کنیم که در «أزل النجاسه، وصلِّ» گناه و تقصیر مال چیست ؟ اگر گناه مال اطلاق خطایین است، به این معنی که خطاب ها اطلاق دارند، می گوید: «أزل النجاسه فی وقت الصلوه؛ صلِّ فی وقت الإزاله» اگر هردو خطاب اطلاق دارد، این محال را درست می کند،یعنی امر به «اهم» اطلاق دارد فلذا امر صلاتی را هم دربر می گیرد و شامل می شود؛ امر به صلات نیز اطلاق دارد، حتی امر به ازاله را هم می گیرد، یعنی در همان زمان که امر به ازاله هست ، امر صلاتی هم هست،هم چنین در همان زمان که امر صلاتی هست، امر ازاله نیز هست، اگر «اطلاق» این محال را درست می کند، این کاری ندارد،یعنی ما جلوی اطلاق را می بندیم. چطور؟ می گوییم: «أزل النجاسه و إن عصیت فصلِّ».

بنابراین؛ اگر اطلاق دوتا دلیل سبب می شود که ما امر به محال کنیم،پس ما ناچاریم که اطلاق ها را قیچی کنیم،یعنی خود دلیل را قیچی نکنیم،بلکه هر دو دلیل را حفظ کنیم، اما اطلاق شان را قیچی کنیم.

اطلاق ها این است که بگوییم: «أزل النجاسه سواء صلیت ام لم تصلِّ، صلِّ، سواء ازلت النجاسه ام لم تزل النجاسه»، این معنای اطلاق است،یعنی در همان وقت که به غلامش می گوید: «أزل النجاسه» در همان وقت می گوید:« صلِّ»،اما اگر تقصیر مال اطلاق است، اطلاق را قیچی کنید، چرا خطابها را قیچی می کنید؟!،ولی اگر این گناه مال اطلاق نیست، بلکه مال دو تا خطاب است، در این جا ناچاریم که امر اهم را بگیریم، مهم را ترک کنیم و بگوییم: امر صلاتی نیست «لا اطلاقاً و لا وجوداً».

پس مرحوم نائینی جایگاه نزاع را روشن کرد و گفت: آیا آن چیزی موجب محال می شود، اطلاق الدلیلین است، یا وجود دلیل دوم است؟ اگر اطلاق است، اطلاق را قیچی می کنیم،یعنی حق نداریم که امر صلاتی را از ریشه بزنیم، اما اگر اصل خطاب موجب محال است،آن وقت اصل خطاب را بزن، ترتبی می گوید: اطلاق خطاب دوم، موجب محال است، اما مخالفین ترتب می گویند: خود «خطاب» موجب محال است. چرا؟ چون هر دو خطاب فعلی هستند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

قائلین به ترتب برای اثبات «ترتُّب» تقریب های دارند که یکی را محقق خراسانی ذکر کرد، تقریب دوم و سوم مال محقق اصفهانی بود، مرحوم اصفهانی در تقریب اول کوشش می کرد که رتبه ی امر مهم را بعد از امر اهم قرار بدهد ولذا می فرمود که رتبه ی «امر مهم» پایین تر از رتبه ی «امر اهم» است، امر اهم رتبه ی تاثیر و اثر را دارد، ولی امر به «مهم» در رتبه ی تاثیر نیست،بلکه فقط در رتبه ی اثر است که همان اطاعت و عصیان باشد .

ص: ۲۹۵

در تقریب دومش فرمودند که امر به «اهم» می گوید: تمام ابواب عدم را به روی من ببندید، امر به «مهم» نیز می گوید: تمام ابواب عدم را به رویم ببندید مگر از جهت مانع، یعنی اهم، به این معنی که اگر «امراهم» مانع شد، این در و این باب را باز بگذارید تا من معدوم بشوم.

پاسخ: ما در پاسخ تقریب اول ایشان گفتیم: جنگ در مقام رتبه نیست،بلکه جنگ در مقام امتثال است. نسبت به تقریب دومش هم اشکال کردیم و گفتیم: همان موقعی که باب عدم به روی «اهم» باز شد،امر به« مهم» هم حضور دارد،یعنی هر دو فعلی هستند، فلذا مشکل حل نشد .

بررسی تقریب چهارم

تقریب چهارم برای «ترتُّب» مال حضرت آیه الله بروجردی است، ایشان مشکل ترتب را آن چنان حل می کند که جای هیچ اشکال در ذهن انسان باقی نمی ماند، ابتدا ایشان یک مقدمه ی را بیان می کند و می فرماید: «لاشک» بر این که تکلیف به محال خودش محال است،یعنی اگر مولاـ اگر یک نفر را وادار نماید که بین بیاض و سواد جمع کند، و یا بدون وسیله به آسمان پرواز کند، این تکلیف به محال است، ولی در (واقع) خود تکلیف هم محال است، یعنی انسان نمی تواند به طور جد به

غلامش دستور بدهد که بین سواد و بیاض جمع کن، یا بدون وسیله به آسمان پرواز کن،البته ممکن است یک چنین چیزی را به زبان بیاورد، اما جدّاً نمی تواند یک چنین تکلیفی را به گردن کسی بیندازد،یعنی وقتی مولا می داند که غلامش از انجام یک چنین تکلیفی عاجز است، اصلاً اراده ی جدی در ذهن او منقدح نمی شود، پس در تکلیف به محال، خود تکلیف هم محال است،یعنی علاوه بر این که «مکلَّف به» محال است، خود تکلیف هم محال است.نکته ی دیگری که ایشان به آن اشاره می کند این است، می فرماید: اگر «مولا» دو تا امر بکند که هر دو ممکن باشد،یعنی طلب جمع هم نکند(چون جمع، متعلَّق تکلیف نیست) اما در مقام امتثال تزاحم داشته باشند، این نیز محال است هر چند تک تک شان ممکن است، امر به جمع هم نمی کند، یعنی نمی گوید: «أیها المکلَّف! إجمع بین هذا بین ذاک» اما زمان امتثال شان یکی باشد،به گونه ی که انسان در مقام امتثال نتواند جمع کند، مثل این که مولا بفرماید: «أزل النجاسه، وصلِّ» بدون اینکه قیدی بیاورد، هر دو امر ممکن است، دعوت به جمع هم نمی کند، چون «جمع» متعلق تکلیف نیست، این متعلق به ازاله است، آن دیگری متعلق به صلات است، اما چون زمان امتثال شان یکی است، فلذا در مقام امتثال با همدیگر تزاحم پیدا می کنند،و این هم جایز نیست.

ص: ۲۹۶

پس دو مسئله غیر جایز شد:

الف) تکلیف به محال، خودش تکلیف محال شد

ب) اگر دو تا تکلیف باشد و هر دو هم «فی حد نفسه» ممکن باشد

و در عین حال دعوت به جمع هم نباشـد، اما در مقام امتثال امکان نباشد. چرا؟ لوحده الزمان،یعنی چون زمان شان یکی است، این هم جایز نیست و غیر ممکن است،یعنی مولا نمی توانـد بگویـد: «أزل النجاسه وصلِّ» و هیچ قیدی هم نیاورد. اما اگر از هر دو محذور خالی شد،یعنی نه تکلیف به محال بود، و نه تزاحم در مقام امتثال داشتند، یعنی هیچ کدام از این دو نقطه ی ضعف در آن نباشـد،آنوقت چه اشـکالی دارد که مولاـ دو تـا امر کنـد؟ و اتفاقاً باب ترتب از همین قبیل است، یعنی از قبیل قسم سوم است،به این معنی که «ترتبٌّ» هیچ یک از آن دو نقطه ی ضعف را ندارد

توضیح مطلب: می فرماید: تزاحم سه تا نقطه ی ضعف دارد:

۱) یا تزاحم در مقام انشاء است

۲) یا تزاحم در مقام تأثیر و داعویت است

۳) یـا تزاحم در مقـام ا متثـال است، ولی خوشـبختانه در بـاب «ترتُّب» هیـچ یـک از این سه نقطه ی ضـعف(که در تزاحم بود) وجود نـدارد،یعنی نه در مرحله ی انشاء و تشـریع تزاحم دارنـد، نه در مرحله ی تأثیر وداعویت، و نه در مرحله ی امتثال، اما در مرحله ی انشـاء و تشـریع نـدارد، چون در همـان آغـاز بحث ترتب گفتیم که: بـاب تعـارض بـا بـاب ترتب فرق دارد، در بـاب «تعـارض» تکـاذب در مقـام تشـریع است،یعنی هر کـدام دیگری را تکـذیب می کنـد، یکی می گویـد:« ثمن العـذره سـحت»، دیگری می گویـد:« لا بأس ببیع العـذره»، همـدیگر را تکـذیب می کنند ولذا تکاذب در مقام انشاء و تشـریق است، اما در باب «ترتب» اصـلاً در مقام انشاء و تشـریع تکاذب نیست،بنابراین؛ چه مانع دارد که خداونـد هم دسـتور بدهد که: مسـجد و معبد را پاک کنید و هم دستور بدهد که نماز را نیز بخوانید. پس در باب «ترتب» در مقام انشاء و تشریع تزاحم نیست.

ص: ۲۹۷

مقام تأثیر و داعویت

الآن باید ببینم که آیا در مقام تأثیر و داعویت تزاحم دارند یا ندارند؟ خوشبختانه در «ترتُّب» یک چنین تزاحمی نیز وجود ندارد، چون موقعی که امر به «اهم» در نفس مکلَّف موءثر است،یعنی مکلَّف از امر به اهم اطاعت می کند و نسبت به آن حرف شنوی دارد، امر به «صلات» ساکت است و اصلاً داعویت ندارد،بلی! در آن جا که «مکلَّف» حالت خدا ترسی ندارد یا حالت خدا ترسی او کم است، مثلاً؛ می گوید: من حوصله ی پاک کردن ازاله را از مسجد ندارم،و مستقیماً سراغ نماز می رود، در آن جا که امر صلاتی داعویت دارد، امر به ازاله در نفس مکلف داعی و موثر نیست،یعنی «مکلَّف» اصلاً تکان نمی خورد. چرا؟ چون علاقه به ازاله ندارد،بلی! این جا امر به «صلات» داعویت دارد.

تزاحم در مقام امتثال، آیا در مقام امتثال تزاحم دارند؟ در مقام امتثال هم تزاحم ندارند.چرا؟ چون اگر امر ازاله را انجام بدهد، امر به صلات ساکت است وحرفی ندارد، آن جا هم که دومی(صلات) را می آورد، میدان خالی است،یعنی اولی اصلاً دیگر وجود خارجی ندارد. پس در ترتب هیچ یک از این سه تزاحم وجود ندارد، این بیان مرحوم بروجری، خیلی بیان خوبی است .

من نسبت به بیان ایشان یک چیزی را اضافه می کنم، و آن این است که: «اوامر» از قبیل امور اعتباریه هستند، اگر می گویند: «امرین» متضادین هستند، یا «امرین» متلائمین هستند، این از قبیل وصف به حال متعلَّق است،یعنی هر وقت که متعلَّق ها متضاد بودند، به اوامر هم می گویند: متضادین، چنانچه هر وقت متعلَّق ها متلائمین بودند، به اوامر هم می گویند متلائمان،و حال آنکه امرین «فی حد ذاتهما» نه متضادین هستند، و نه متلائمین؛ بلکه تابع متعلَّق های خود هستند. پس ما باید امرین را رها کنیم و سراغ متعلق ها برویم، اگر متعلق ها قابل جمع هستند و هیچ نوع تضادی با هم ندارند،یعنی «ازاله» با صلات هیچ تزاحمی با همدیگر ندارند. چرا تزاحم ندارند؟ چون در زمان واحد نیستند،بلی! اگر در زمان واحد باشند، حق با شماست که تزاحم دارند، اما این بنده ی خدا در زمان واحد نمی خواهد، بلکه مولا می گوید: اگر ازاله را انجام دادی، من نماز را از تو عفو می کنم، اما اگر ازاله را انجام ندادی،پس سراغ صلات برو، یعنی صلات را انجام بده، بنابراین؛ بین متعلَّق ها تزاحم وجود ندارد.

بررسی تقریب پنجم

تقریب پنجم مال محقق نائنی است که دارای پنج مقدمه است،البته اصل تقریب مال مرحوم سید میرزا حسن شیرازی (صاحب جریان تنباکو) و سید محمد فشارکی است، سپس به مرحوم نائینی منتقل شده(که شاگرد فشارکی است) و ایشان آن را پروش داده است و پنج تا مقدمه برایش درست نموده است:

المقدمه ا لأولی: هل الموجب للمحال، اطلاق الخطاب او نفسهما؟ مرحوم نائینی می فرماید: باید ببینم که درباب «ترتُّب» گناه وتقصیر مال چیست، یعنی چیزی که مستلزم محال است، چیست؟ به عبارت دیگر: باید نگاه کنیم که در «أزل النجاسه، وصلِّ» گناه و تقصیر مال چیست ؟ اگر گناه مال اطلاق خطایین است، به این معنی که خطاب ها اطلاق دارند، می گوید: «أزل النجاسه فی وقت الصلوه؛ صلِّ فی وقت الإزاله» اگر هردو خطاب اطلاق دارد، این محال را درست می کند،یعنی امر به «اهم» اطلاق دارد فلذا امر صلاتی را هم دربر می گیرد و شامل می شود؛ امر به صلات نیز اطلاق دارد، حتی امر به ازاله را هم می گیرد، یعنی در همان زمان که امر به ازاله هست ، امر صلاتی هم هست،هم چنین در همان زمان که امر صلاتی هست، امر ازاله نیز هست، اگر «اطلاق» این محال را درست می کند، این کاری ندارد،یعنی ما جلوی اطلاق را می بندیم. چطور؟ می گوییم: «أزل النجاسه و إن عصیت فصلِّ».

بنابراین؛ اگر اطلاق دوتا دلیل سبب می شود که ما امر به محال کنیم،پس ما ناچاریم که اطلاق ها را قیچی کنیم،یعنی خود دلیل را قیچی نکنیم،بلکه هر دو دلیل را حفظ کنیم، اما اطلاق شان را قیچی کنیم.

اطلاق ها این است که بگوییم: «أزل النجاسه سواء صلیت ام لم تصلِّ، صلِّ، سواء ازلت النجاسه ام لم تزل النجاسه»، این معنای اطلاق است،یعنی در همان وقت که به غلامش می گوید: «أزل النجاسه» در همان وقت می گوید:« صلِّ»،اما اگر تقصیر مال اطلاق است، اطلاق را قیچی کنید، چرا خطابها را قیچی می کنید؟!،ولی اگر این گناه مال اطلاق نیست، بلکه مال دو تا خطاب است، در این جا ناچاریم که امر اهم را بگیریم، مهم را ترک کنیم و بگوییم: امر صلاتی نیست «لا اطلاقاً و لا وجوداً».

پس مرحوم نائینی جایگاه نزاع را روشن کرد و گفت: آیا آن چیزی موجب محال می شود، اطلاق الدلیلین است، یا وجود دلیل دوم است؟ اگر اطلاق است، اطلاق را قیچی می کنیم،یعنی حق نداریم که امر صلاتی را از ریشه بزنیم، اما اگر اصل خطاب موجب محال است،آن وقت اصل خطاب را بزن، ترتبی می گوید: اطلاق خطاب دوم، موجب محال است، اما مخالفین ترتب می گویند: خود «خطاب» موجب محال است. چرا؟ چون هر دو خطاب فعلی هستند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم نائینی برای «ترتُّب» تقریبی دارند که مبتنی بر پنج مقدمه است، ما این پنج مقدمه را بیان می کنیم، با این که ما نیز ترتبی هستیم، ولی تقریب ایشان چندان مورد نظر ما نیست

بررسی مقدمه ی اول

مقدمه ی اول ایشان این بود که ما باید ببینیم گناه(گناه امر به محال) به گردن کیست؟ اگر امر به محال، لازمه ی وجود الخطابین است، خطاب ها را قیچی می کنیم، اما اگر لزوم محال، نتیجه ی اطلاق است، اطلاق را قیچی کنیم، ولذا باید ما اول مجرم را بشناسیم،آنگاه طبق آن مجازات کنیم، مسلماً نمی شود عبد را در این گیر و دار انداخت و تکلیف به محال کرد، آیا تکلیف به محال، نتیجه ی دو تا خطاب است«یعنی خطاب أزل النجاسه وصلِّ»؟ یا نتیجه ی اطلاق آن است، به این معنی که «أزل النجاسه» می گوید: مرا انجام بده،«سواء صلیت ام لم تصل»؛ از آن طرف امر «صلِّ» هم می گوید: مرا بیاور؛ «سواء أزلت النجاسه أم لم تزل النجاسه» ؟

ص: ۳۰۰

اگر تکلیف به محال، نتیجه ی خود خطابین است، خطاب ها را قیچی می کنیم «آنوقت اصلاً سالبه به انتفاء موضوع می شود)؛ اما اگر مال اطلاق است، اطلاق را مقید می کنیم و می گوییم:«أ ازل النجاسه و إن عصیت فصلِّ»، آنگاه ایشان یک اعتراضی به مرحوم شیخ انصاری می کند و می گوید: تعجب از شیخ انصاری است که ترتب از یک جهت را نپذیرفته است، که ترتب ما هم ترتب «من جهه واحده» است، چون «أزل النجاسه» مطلق است، فقط امر «صلِّ» مقید است،ایشان(شیخ) ترتب من جانب واحد را نپذیرفته است، در حالی که ترتب من جانبین را در مبحث تعادل و تراجیح قبول کرده است.

توضیح مطلب: مرحوم شیخ انصاری می گوید: در باب حجیت خبر واحد دو نظر است

الف) حجیت خبر از باب طریقیت« علی الطریقیه»

ب) حجیت خبر از باب سببیت« علی السببیه».

اگر ما خبر را از باب طریقیت حجت دانستیم، خبر فقط یک راه و طریق است به واقع، به عبارت دیگر: وسیله است برای درک واقع،به این معنی که هیچ گونه مصلحتی در عمل به خبر نیست.

اما اگر خبر را ا ز باب سببیت حجت بدانیم،بنا بر «سببیت» در خود عمل به خبر مصلحت وجود دارد،یعنی هر گاه مطابق واقع شد که چه بهتر! (فهو المطلوب)؛ حتی اگر مطابق واقع هم نشد، عمل به خبر مصلحت دارد، به این می گویند:« سببیت» .

مرحوم شیخ انصاری در باب «تعارض خبرین» می فرماید:

اگر دو تا خبر را از باب طریقیت حجت بدانیم، هردو خبر تساقط می کنند «الأصل التساقط»؛ هر دو تساقط می کنند و از بین می روند و بر طبق هیچکدام عمل نمی کنند، اما بنا بر «سببیت» که عمل به خود خبر مشتمل بر مصلحت است حتی اگر مخالف واقع باشد، در این جا می فرماید: نتیجه ی «صدق العادل» این است که در عمل کردن به آنها مخیر باشیم،یعنی مخیر باشیم بین عمل «بهذا و ذاک»؛یعنی«إعمل بهذا إن ترکت العمل بذاک،إعمل بذاک ان ترکت العمل بهذا». مثلاً؛ در مثال : «ثمن العذره سحت، و لا ـ بأس ببیع العذره»، اگر از باب طریقیت حجت بدانیم، هر دو خبر تساقط می کنند. اما اگر از باب سببیت حجت دانستیم، «صدق العادل» این را گرفته ولذا ما نمی توانیم « صدق العادل» را رها کنیم. چرا؟ چون هم این مصلحت دارد و هم آن، یعنی هر دو مصلحت دارد، ولذا عقل در این جا یک خطاب تخییری را کشف می کند و می گوید: عمل به این مطلقاً ممکن نیست، اما «عند ترک هذا» ممکن است، عمل «بذاک» مطلقاً ممکن نیست، اما «عن ترک الآخر» ممکن است

ص: ۳۰۱

می گوید: از این دو «صدق العادل،أعنی صدق هذا ،وصدق ذاک» یک خطاب تخییری را کشف می کنیم، به این بیان که اگر به من بگوید: «صدق هذا مطلقاً»،اگر این گونه بگوید، ممکن نیست. اما اگر بگوید: «صدق هذا عند ترک ذاک» ،این ممکن است، «هکذا» نسبت به دیگری، «و الضروریات تتقدر بقدرها»، ولذا ما نمی توانیم دو تا خبر را حذف کنیم؛ چرا؟ چون هر دو مشتمل بر مصلحت هستند،بنابراین؛ ما باید کاری کنیم که این امتناع، مبدل به امکان بشود، چگونه مبدل به امکان بشود؟ این گونه که انجام یکی را مقید می کنیم به ترک دیگر و می گوییم: «إعمل هذا، عند ترک ذاک،أو إعمل ذاک عند ترک هذا».

پس خطاب تخییری، نتیجه ی تقیید دو تا خطاب است، این بیان شیخ بود، یعنی مرحوم شیخ انصاری در اول تعادل و تراجیح می گوید: اگر خبرین را از باب طریقیت حجت بدانیم ، هر دو تساقط می کنند ولذا به هیچکدام آنها نمی توانیم عمل کنیم. اما اگر از باب سببیت حجت دانستیم، باید کاری کنیم که تعارض از بین برود، و «امتناع» مبدل به امکان بشود، و آن در صورتی درست است که بگوییم: عمل به این «صد در صد» ممکن نیست،اما «عند ترک ذاک » ممکن است، هم چنین عمل به آن دیگری هم صد در صد ممکن نیست، ولی «عند ترک هذا» ممکن است،یعنی از دوتا خطاب، یک خطاب تخییری را به دست می آوریم. دو تا خطاب کدام است؟

الف) صدق هذا العادل

ب) صدق ذاک العادل

از این دو خطاب «بعد از تقیید» یک خطاب تخییری را کشف می کنیم، یعنی «فانت المخیربین العمل بهذا و بین العمل بذاک»، این کلام شیخ انصاری است، ایشان در این مبحث، «ترتُّب من جانب واحد» را رد می کند و قبول ندارد،

اما در کتاب «تعادل و تراجیح» ترتب من جانبین را پذیرفته است و می گوید«إعمل بهذا إذا ترکت العمل بذالک،إعمل بذالک إذا ترکت العمل بهـذا». چطور شد که ترتب من جانب واحد باطل است، اما ترتب من جانبین صـحیح است؟! این حاصل کلام مرحوم نائینی بود، تا این جا دو مطلب روشن شد.

۱) بیان شیخ انصاری در تعادل و تراجیح؛ ۲) اشکال مرحوم نائینی؛

۳) مطلب سوم، نظریه ی است که داریم، و آن این است که: جنـاب آقـای نـائینی! بین ترتب این جـا و بین ترتب بـاب تعادل و تراجیح، خیلی فرق است، یعنی «لا اقل» دو تا فرق است:

اولاًـ: در «مـا نحن فیه» که مبحث ترتب است،«علاج الـدلیلین فی مقام التشـریع» است، یعنی در مقام تشـریع می خواهیم معالجه کنیم ولـذا می گوییم: در مقام تشریع و قانون گذاری یکی مطلق، ، دیگری مقید است. مرحوم آخوند می فرماید: اگر «ترتُّب» ممکن است، امکـانش مساوی با وقوع است. چرا ؟ فقط دو تا روایت و دو تا دلیل داریم، بایـد به مقـدار امکان مقیـد کنیم؛ در مقام «تشـریع» یکی مطلق، دیگری مقیـد است. پس ما نحن فیه از قبیل «علاج الدلیلین فی مقام التشـریع» است، بر خلاف کتاب تعادل و تراجیح، چون در باب تعادل و تراجیح «بنا بر سـببیت» که علاج خبرین می کنیم، در مقام امتثال دو تا خبر را علاج می کنیم،«الترتّب فی المقـام علاـج بین الـدلیلین القطعیین فی مقـام التشـریع» ، ولی در بـاب تعـادل و تراجیـح؛ ترتب عبـارت اسـت از:«علاج بین الدلیلین الظنیین فی مقام الإمتثال».

ثانیـاً : مـا در مبحث «ترتب» تمام زحمت را برای این می کشـیم که امر دومی را در طول امر اول قرار بـدهیم، یعنی امر دوم در طـول امر اول قرار بگیرد، چطور در طول امر اول قرار می گیرد؟ می گوینـد: هر امری متـأخر تر از موضوعش است. پس امر به «مهم» در رتبه ی دوم است نسبت به موضوعش که عصیان است، عصیان هم که نسبت به امر «اهم» متأخر است.

پس امر به «مهم» نسبت به امر «اهم» به دو درجه متأخر است، امر به «مهم» متأخر تر از موضوعش است؛ موضوعش کدام است ؟ عصیان، عصیان هم نسبت به امر «اهم» متأخر است، پس امر به «مهم» نسبت به امر به «اهم»، دو درجه تفاوت دارد . تمام زحمات در باب «ترتب» این است که امر «دوم» به دو درجه متأخر تر از امر اول است؛ بر خلاف ترتبی که در باب تعادل و تراجیح است، آن جا هر دو عرضیان هستند،یعنی هر کدام در عرض دیگری است، منتها« کل منهما مشروط بترک الآخر».بحث پیرامون مقدمه ی اول تمام شد .

بررسی مقدمه ی دوم

المقدمه الثانیه: «فی أن الواجب المشروط بعد حصول شرطه لا ینقلب إلی الواجب المطلق» .

من نخست این جمله را معنی کنم، خداوند در سوره ی حج می فرماید: « لله علی الناس حج البیت من استطاع سبیلاً »

استطاعت«من استطاع» شرط وجوب حج است،یعنی قبل از آنکه من مستطیع بشوم واجب مشروط بود، حالا که مستطیع شدم، باز هم واجب مشروط است، ایشان می خواهد این را ثابت کند که واجب مشروط، قبل از حصول شرطش واجب مشروط است، و حتی بعد ازحصول شرطش باز هم وجوب حج، وجوب مشروط است، یعنی «الواجب المشروط بعد حصول شرطه لا ینقلب الی الواجب المطلق»، نه اینکه قبل ازاستطاعت،یعنی وقتی که من فقیر بودم و استطاعت نداشتم بشود واجب مشروط، اما حالا که غنی شدم و مستطیع، بشود واجب مطلق، این گونه نیست، بلکه واجب مشروط بعد از حصول شرطش باز هم بر واجب مشروط بودنش باقی می ماند. چرا؟ ایشان می فرماید: من یک قانون کلی دارم و آن این است که تمام احکام شرع مقدس، روی قضایای حقیقیه تصویب شده است،یعنی قوانین اسلام و قضایای تشریع، همه و همه از قبیل قضایای حقیقیه است، در قضایا ی حقیقیه(چنانچه منظومه می گوید) حکم روی موضوعی می رود که اعم است از محقق و مقدر،پس تمام تشریع اسلامی بر اساس قضایای حقیقیه است، نه قضایای خارجیه و نه قضایای شخصیه،یعنی قضایای خارجیه و شخصیه در اسلام نیست.

قضـیه ی خارجیه، ماننـد: «قتل من فی العسـکر، نهب ما فی الـدار »، این قضـیه ای خارجیه است، قضایای شخصـیه، ماننـد: «زید قائم، بکر عادل»، می فرمایـد: قوانین اسـلام به صورت قضایای حقیقیه است، نه به صورت قضایای شخصـیه و خارجیه، هر چند کـه قضایـای خـارجیه (هماننـد قضایـای حقیقیـه) کلی اسـت، ولی کلی اسـت کـه «لاـ ینطبـق إلاـ علی الموجـود»، شخصـیه هم نیست،یعنی مثـل «زیـد قـائم و بکر عادل» نیست، بلکه قضایای حقیقیه،قضایای است که حکم روی عناوین کلیه ی می رود که «ینطبق علی الموجود و المقـدر فی طول الزمـان»، بر خلاـف قضایای خارجیه که«لا ینطبق إلا علی الموجود».- این یک مقـدمه بود-، مقدمه ی دیگر این است که: ایشان معتقد است بر اینکه تمام «شرائط» جزء موضوع است،یعنی تمام شرائطی که دراسلام برای احکام بیان شـده است، همه اش جزء موضوع است، مثلاً؛ در همین آیه ی شـریفه که فرمود:« لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلاً»، «استطاعت» شرط است، ولی در عین حالی که شرط است، موضوع حکم است. چطور موضوع حکم است؟ می گوید: معنایش این است که: «أیها الانسان البالغ العاقل المسـتطیع! یجب علیك الحج»، اسـتطاعت(مسـتطیع) که شـرط بود، الآن جز الموضوع شد، «کلّ الشـرط یرجع إلی الموضوع»، حتی ایشان در یک عبارت دیگر، می فرماید:« کل موضوع شـرط، و کل شـرط موضوع». وقتی که این دو مقدمه را شناختیم که تشریع و قوانین اسلام بر اساس قضایای حقیقیه است که حکم روی موضوع کلی می رود،که آن موضوع کلی منطبق می شود بر موجودین بالفعـل، و الموجود فی طول الزمان؛ ثانیاً : تمام شـروط در واقع موضوع هسـتند. ایشـان می فرمایـد: اسـلام یـک حکم کلی را تشـریع می کنـد و می گویـد: «أیها الانسان البالغ العاقل المسـتطیع، حـجِّ،أو یجب علیـك الحـج» این به یـک حالت است،یعنی هم فقیر را شامل است و هم غنی را؛ این طور نیست که نسـبت به فقیر مشروط باشد، اما نسبت به غنی مشروط نباشد، بلکه مطلق باشد.پس اگر «مستطیع» جزء الموضوع شد، هیچ فرقی میـان فقیر و غنی نخواهـد بود، بر خلاف آنجایی که «مسـتطیع» جزء الموضوع نباشـد،اگر «اسـتطاعت» جزء موضوع نباشـد، آن وقت وجوب حج نسبت به فقیر مشروط است، اما نسبت به غنی مطلق است نه مشروط.

ص: ۳۰۵

خلاصه

ایشـان می فرمایـد: «الواجب المشـروط بعـد حصول شـرطه لاـ ینقلب إلی الواجب المطلق»، چرا؟ بر اساس دو مطلب : ۱) تشریع اسـلامی بر اسـاس قضایای حقیقیه است،یعنی «حکم» روی عنوان کلی است که «ینطبق علی الموجود،و المعـدوم و المقـدر فی طول الزمان»؛ ۲) تمام شـرائط در اسلام جزء موضوع است،اما اینکه شرط موضوع است، «موضوع» از موضوع بودن خارج نمی شود، صـدقش «علی الواجـد و علی غیر الواجد» یکسان است، نه این که نسـبت به غیر واجد مشـروط باشد، اما نسـبت به واجد مطلق بشود. بلی! اگر قضایـا از قبیل قضایای شخصـی باشـد، حق با شـما است،یعنی اگر تشـریع قوانین اسـلام بر اساس قضایای شخصیه بود، حق با شما بود که صدقش به واجد مطلق بود، اما نسبت به غیر واجد مشروط بود «و ینقلب الواجب المشروط بعد حصول شرطه إلی الواجب المطلق»؛ این فرمایش ایشان بود.

یلاحظ علیه بوجوه ثلاثه

ما نسبت به فرمایش ایشان سه تا اشکال داریم:

اولاً: ما این نظریه را (که تمام شـروط به موضوع بر می گردد) سابقاً باطل کردیم،یعنی آن وقت که بحث می کردیم، آیا شرط به هیئت بر می گردد یا به ماده، ما در آن جا گفتیم که شروط بر سه قسمند «الشروط علی اقسام ثلاثه» :

۱) بعضی از شروط داریم که به حکم بر می گردد، نه به موضوع و نه به متعلّق، بلکه به خود حکم بر می گردد.

به تعبیر حضرت امام(ره) قید اراده است.

مثال: آدمی داریم که از مهمان زیاد خوشـش نمی آیـد،مثلاً دچار وسواس است و آدم وسواس از مهمان چندان خوشـش نمی آیـد، ولی برای حفظ آبروی خود، وقتی مهمان بر او وارد شـد، ناچار است که احترام کند ولذا به پسـرش می گوید: «إذا و رد الضیف فاکرمه»، مسلماً ورود ضیف قید اراده ی او، و قید حکم است به گونه ی که اگر ضیف و مهمان برایش نیاید راضی تر و خوشحال تر است تا اینکه مهمان بیاید؛ اما برای حفظ آبرویش چاره ی جز اینکه مهمان را اکرام کند ندارد، فلذا به فرزندش می گویـد:«إذا نزل الضـیف فـأکرمه»، در اینجا «إذا نزل» قیـد وجوب است، یعنی در حقیقیت این آدم از مهمـان خوشـش نمی آید،اما اگر مهمان بر او وارد بشود، برای حفظ آبرویش به فرزنش می گوید:اگر مهمان آمد، اکرامش کن. «نزول ضـیف» قید وجوب، قید اراده و قید حکم است، و به تعبیر مرحوم آخوند، «قید» به هیئت «اکرمه» بر می گردد .

۲) بعضـی از قیـود داریـم کـه بـه متعلَّق بر می گردد، مرادم از «متعلَّق» صـلات اسـت، مولاـ می فرمایـد: «صـلِّ صـلوه الظهر فی المسجد»، این قید «فی المسجد» به صلات ظهر بر می گردد، به گونه ی که اگر مسجد نباشد، باید مسجد بسازی و در آن نماز بخوانی،یعنی جزء واجبات است.قید به متعلق (که همان صلات است) بر می گردد.

۳) بعضـی از شـروط داریـم کـه نـه بـه هیئت بر می گردد که وجـوب باشـد،و نه به متعلَّق بر می گردد، بلکه به موضـوع بر می گردد، «موضوع» یعنی مکلَّف، مثل این که بگوییم: «الإنسان العاقل البالغ»، کلمه ی «عاقل و بالغ» قید موضوع است،

« فـالقیود علی اقسـام ثلاـثه: تارتـاً یرجع الی الوجوب، یعنی مفاد الهیئه، واخری یرجع الی المتعلَّق،(یعنی نماز،نماز را می گویند متعلَّق)، مثل: «صلِّ صلوه الظهر فی المسجد».

بعضی از قیود هم داریم که به مکلَّف بر می گردد، «مکلَّف» یعنی موضوع، مانند: «الإنسان العاقل البالغ».

پس این شـعار که تمام شـرط و قیود به موضوع بر می گردد، کلیت ندارد و کلی نیست، بلکه شـروط سه قسم است؛ بعضـی از شروط بر می گردد به وجوب، بعضی هم بر می گردد به وجوب؛ بعضی هم بر می گردد به متعلَّق (یعنی صلوه).

بعضی از شروط هم به موضوع بر می گردد.

ثانیـاً: اشـکال دومی که بر مرحوم نـائینی داریم این است که این فرمـایش شـما در صورتی درست است که مـا قائـل به انحلال نشویم، البته ما نیز با شـما هماهنگ هستیم که تمام احکام شـرع روی قضایای حقیقیه تشـریع می شود، ولی این قضایای حقیقیه حسب تعداد افراد منحل می شود، «زید» یک حکم دارد، «عمرو» حکم دیگری دارد، «بکر» هم یک حکم دارد و ...؛

ص: ۳۰۷

بنابراین؛ آن چنان هم نیست که احکام به صورت قضایای حقیقیه بمانـد، اگر ما قائل بشویم که قضایای حقیقیه منحل می شود به سوی قضایـای شخصـیه، اگر منحـل شـد به سوی شخصـیه، دیگر حرف شـما (نائینی) درست نیست.«الواجب المشـروط قبل حصول شـرطه واجب مشروط»، اما بعد از حصول شرطش، دیگر واجب مشروط نیست. چرا واجب مشروط نیست؟ چون قضایا از قبیل قضایای شخصیه شد، پس فرمایش ایشان(نائینی) در صورتی درست است که قائل به انحلال قضایای حقیقیه نباشیم، اما اگر قائـل به انحلال شـدیم، آنوقت حرف ایشان درست نیست، بلکه هر کس برای خود یک خطاب دارد،به این معنی که فقیر می شود مشروط، بر خلاف غنی،یعنی معنی ندارد که غنی هم مشروط بشود، بلکه «غنی» می شود مطلق.

ثالثـاً: مهم اشـکال سوم است که بر ایشـان داریم و آن این است که می گوییم: جنـاب آقـای نـائینی! چیزی که در «ترتب» همه کاره و محور است، خصوصـیت شـرط است،یعنی خصوصـیت شـرط مطرح است، اگر شـرط عبارت شد از عصـیان، این دو تا طلب الضـدین است، اما طلب الجمع بین الضـدین نیست، بنابراین؛ بایـد این شـرط را مطالعه کنیم ،بعضـی از شـرط ها نتیجه ی خوبی می بخشـد،ماننـد: عصـیان، اگر عصـیان را شـرط امر مهم بـدانیم، این خوب است، منتها طلب الضـدین است، ولی طلب الجمع بین الضـدین نیست و ا مـا اگر یک شـرطی را آوردیم که غیر از عصـیان است و گفتیم:« أزل النجاسه و إن سـلمت علی زید فصلٍّ» من وارد مسـجد شدم و چشـمم به ازاله افتاد، اذان موءذن هم بلند شد، «زید» هم از در مسجد وارد شد، گفتم: سلام علیکم! آیا می توانیم این دو تا را تصحیح کنیم و حال آنکه اولی واجب است مطلقاً، یعنی واجب مطلق است؛ اما دومی واجب مشـروط است، واجب مشـروط هم کـار ساز نیست فلـذا اگر این طور بگویـد: «أزل النجاسه و إن سـلمت علی زیـد فصلٍّ»، این درست نمی شود هرچنـد که من سـلام هم کردم، این نمی شود. چیزی که کار ساز است، خصوصـیت شـرط است، آنوقت هر دو می شوند در عرض هم.

ص: ۳۰۸

چیزی که مهم است این است که بگویید: شروط بر دو قسم است:

الف) شرط یستلزم تحققه الجمع بین الضدین؛ ب) شرط لایستلزم تحققه الجمع بین الضدین؛ اگر سلام را شرط کند، نتیجه اش طلب الجمع بین الضـدین است ، اما اگر عصـیان را شـرط کند به صورت شـرط متأخر، این طلب الضدین است، نه طلب الجمع بین الضدین، یعنی طلب الجمع بین الضدین نیست. پس شما (نائینی) محوری را که خصوصیت شرط است، رها کردید و رفتید سراغ این مطلب که واجب مشروط «بعد حصول شـرطه ینقلب إلی الواجب المطلق أم لا ینقلب»؟ شـما سـراغ این نرویـد، بلکه سراغ خصوصیت شروطش بروید. چون بعضی از شروط آن چنان ناهنجار است که اگر او را شرط هم کنیم، باز هم مشکل را حل نمی کند، مانند: «أزل النجاسه و إن سلّمت زیداً فصلّ». اما بعضی از شروط داریم که مشکل را حل می کند، مانند عصیان

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث دربـا ره ی تقریب مرحـوم نـائینی راجع به ترتّب است، ایشـان در مقـدمه ی اول محلّ نزاع را بیـان می کنـد که آیـا این محذور مال خطاب است، یا محذور مال اطلاق خطاب می باشد ؟

مرحوم نائینی در مقدمه ی دوم براین مطلب اصرار داشـتند که تمام شـروط به موضوع برمی گردد ولذا می گوید: «کلّ شـرطٍ موضـوع و کـلُّ موضوع شـرط». بنـابراین، اگر می گوییم: «إن عصـیت فصـلّ»، این قضـیه ی شـرطیه به صورت موضوع است و معنایش این است که: «ایها العاصـی! فصلَّ». سـپس فرمود که تمام قضایا از این قبیل قضایای حقیقیه است، و قضـیه ی شرطیه و واجب مشروط «بعد حصول شرطه لا ینقلب واجباً مطلقاً».

ص: ۳۰۹

ایشان در مقـدمه ی سومش می فرمایـد که این مقـدمه در «ترتّب» چنـدان اثر مهمی نـدارد، اگر این «مقـدمه» اثر مهم در ترتّب نـدارد، چرا آن را بخوانیم؟ مرحوم نـائینی تصـریح می کنـد که این مقـدمه ی سوم در«ترتّب» مهم و مؤثر نیست، و چون مؤثر نیست فلذا من این مقدمه را بیان نمی کنم؛ ولی مقدمه ی چهارم و پنجم خیلی مهم است.

بررسی مقدمه ی چهارم

در مقـدمه ی چهـارم ایشـان کلمه ی انحفـاظ را به کار می برد، در حالی که نبایـد این کلمه را به کار ببرد،بلکه بایـد کلمه ی حفظه را به کار ببرد، عنوان مقدمه ی چهارم این است:

المقدمه الرابعه: فی تقسیم الإطلاق إلی لحاظی، نتیجی و ذاتی؛ می فرماید: «اطلاق» بر سه قسم است:

۱) اطلاق لحاظی

۲) اطلاق نتیجی

۳) اطلاق ذاتی

وقتی اطلاق سه قسم شد،قهراً مقابلش که تقیید است نیز بر سه قسم خواهد بود:

الف) تقیید لحاظی

ب) تقیید نتیجی

ج) تقیید ذاتی

ما در این مقدمه (در واقع) می خواهیم اطلاق و تقیید را تقسیم کنیم تا بتوانیم از آن نتیجه بگیریم.

پس اطلاق و تقیید بر سه قسم است: لحاظی، نتیجی و ذاتی.

من می خواهم قبل از بیان این سه نوع اطلاق و تقیید، یک مقدمه ی کوچکی را بیان کنم و آن این است که: «قیود» بر دو قسم است:

الأول: قیود یلحق المتعلَّق قبل الحکم، و هی المسماه بالقیود الواقعه تحت دائره الخطاب،

الثانی: قیود یلحق المتعلَّق بعد الخطاب و هی المسماه بالقیود الواقعه فوق دائره الخطاب و الحکم؛ قیود بر دو قسم است،

۱) قیودی داریم (که قبل از آنکه حکم بیایـد) به متعلَّق می چسبد،مثلا؛ می گوییم: «الرقبه إما موءمنه او کافره»، تقسیم رقبه به موءمنه و کـافره از قبیـل قیـودی است که قبـل از تعلق حکم، این قیود است،البته ایشـان صـلات را مثـال می زنـد و می گویـد: «صـلات» گاهی مقیـد به طهارت است و گاهی مقیـد نیست،یعنی در هر مکانی که شـما نماز بخوانید درست است، این قیود و اطلاق از آن قیود و اطلاقی است که قبل الحکم هستند، یعنی قبل از آنکه شرع مقـدس خطاب کند که «أقیموا»، یا صـلات را مقیـد می کند و می فرماید : «الصـلوه مع الطهاره» ؛ یا مقید نمی کند و می فرماید: «صلِّ فی أی مکان شئت»، این قید و اطلاق «یلحق الموضوع قبـل التعلق الحکم» یعنی قبـل از آنکه نماز را واجب کنـد، گاهی نماز را مقیـد فکر می کنـد، و گاهی نماز را مطلق می اندیشد.

۲) بعضی از قیود هم داریم که بعد از تعلق حکم است، یعنی تا حکم نیاید، اطلاق و تقیید متصور نیست، مانند:علم به حکم، یا جهل به حکم، علم به حکم و یا جهل به حکم، از آن قیود و اطلاقی است که بعد از آمدن حکم می آید،یعنی آنگاه که حکم آمـد، می گوینـد: جاهـل و عالم،ولـذا گاهی از اوقات مخصوص می کنـد به علم؛ماننـد: «قصـر و اتمام، جهر و اخفات» و می گوینـد: این مال عالم است،اما نسبت به جاهل اشـکالی ندارد، این تقیید است. ولی گاهی حکم را گسترش می دهد بگونه ی که هم عـالم را بگیرد و هم جاهل را؛ چنانچه اجماع داریم براینکه احکام اسـلام برای همه آمـده است،یعنی عالم و جاهل را با هم می گیرد « یعم العالم و الجاهل».

این قیود و اطلاقی است که بعد الحکم می آیند.

«قید»، مثل اینکه بگوید: قصر و اتمام، جهر و اخفات مال عالم است (این قید است).

«اطلاق» مثل اینکه بگوید: احکام اسلام «یعم العالم و الجاهل». بنابراین؛ اولی را می گویند: «قید»؛ دومی را می گویند: «اطلاق»؛ اینها قید و اطلاقی هستند که بعد الحکم می آیند نه قبل الحکم. دومی را می گویند: نتیجه الاطلاق و التقیید. چرا ؟ چون قید واطلاق را در خود دلیل نمی شود اخذ کرد. چرا؟ چون اینها از لواحق حکم هستند،یعنی اینها بعد از آمدن «حکم» می آیند، یعنی بعد از آنکه حکم آمد،یا به دلیل ثانوی آن را مقید می کنند، یا به دلیل ثانوی آن را گسترش می دهند. بنابراین؛ در خود دلیل نمی شود اطلاق و تقیید را اخذ کرد.چرا؟ زیرا در اول «معالم الاصول» می گوید: اگر احکام مخصوص عالمین باشد، دور لازم می آید «یلزم الدور»؛ برای فرار از دور، یعنی برای اینکه دور لازم نیاید، می گویند: این نوع اطلاق و تقیید در دلیل اول ممکن نیست،یعنی در دلیل اول قابل اخذ نمی باشد،اما در دلیل دوم قابل اخذ است و باید آن را در دلیل دوم اخذ کرد، آنگاه دلیل دوم را تخصیص و تقیید می زند، مانند:« قصر و اتمام، جهر و اخفات» و یا گسترش می دهد، مانند: «سایر احکام».

پس ما یک اطلاق و تقییدی داریم که مال قبل الحکم است، یک اطلاق و تقیید دیگری نیز داریم که مال بعد الحکم است؛ «اولی» مانند: مقید کردن نماز به وقت و قبله. دومی (یعنی اطلاق) مانند: گسترش دادن نماز در هر جا و مکانی (جعلت لی الارض مسجدا و طهورا) یعنی هر کجا که مایل هستید، نماز را بخوانید، این اطلاقش و تقییدش قبل الحکم است،اما بر خلاف مسئله ی قصر و اتمام،ومسئله ی اشتراک مردم در احکام و شمول احکام عالم و جاهل را که تقیید و اطلاقش بعد الحکم است، یعنی اول باید شارع حکم را بیاورد، سپس بفرماید:« هذا الحکم للعالم،کما فی القصر والإخفات » در قصر و اخفات این گونه است، یا بفرماید: «هذا الحکم للعالم و الجاهل»؛ اولی را می گویند: «اطلاق لحاظی»؛ولی دومی را می گویند:« نتیجه الإطلاق، أو نتیجه التقیید». چرا کلمه ی نتیجه را به کار می برد؟ چون با خود دلیل نه اطلاق درست می شود و نه تقیید،یعنی «با دلیل واحد» نه اطلاق درست می شود و نه تقیید، بلکه احتیاج به دلیل دوم دارد،به این معنی که دلیل دوم یا باید اطلاق بسازد و یا تقیید؛ دلیل دوم کارش کار همان اطلاق و تقیید لحاظی است،منتها نه با یک دلیل،بلکه با دو دلیل« لا بدلیل واحد بل بالدلیلن».

ص: ۳۱۲

إذا علمت هذا، فاعلم: أن الإطلاق علی اقسام ثلاثه:

الأول: الإطلاق اللحاظی، اطلاق لحاظی مال قسم اول است، یعنی آن اطلاق و قیودی که «یلحق المتعلَّق» به این معنی که قبل از تعلق حکم و قبل از آمدن حکم، یا قید دارد ویا اینکه اطلاق دارد، مانند: «صلات» نسبت به طهارت؛ «اطلاق» کالصلوه بالنسبه إلی کل مکان»؛یعنی شما می توانید در هر مکانی نماز بخوانید. چرا به این می گویند: اطلاق لحاظی ؟ لأن المولاء یلاحظ اما القید و یقول: «الصلوه مع الطهور واجبه»، و إما یلاحظ الإطلاق و یقول: «الصلوه فی کل مکان مجزیه و مکفیه» .

«در هر صورت» این اطلاق و این قید مال متعلَّق است،یعنی قبل از فرود آمدن حکم از عالم بالا،«مولا» یا صلات را مقید می کند و یا گسترش می دهد، بعد از مقید و مطلق کردن «موضوع» حکم فرود می آید و لذا گفتم: «الصلوه مع الوضو واجبه یا الصلوه فی کل مکان کافیه».

اما دومی که اسمش را «نتیجه الاطلاق و التقیید» نهادیم، این مال جای است که اطلاق و تقیید قبل از حکم متصور نیست، بلکه نخست باید حکم بیاید،تا بعداً به دلیل دوم یا مقید کنیم و یا گسترش بدهیم،پس اول باید حکم بیاید، تا ما آن را بعداً یا مضیق کنیم و یا گسترش بدهیم.

مثال قرآنی: «یا أیها الذین آمنوا إن ضربتم فی الأرض فلا جناح علیکم ان تقصروا من الصلوه»، این نه اطلاق دارد و نه تقیید،ولی دلیل دوم آمده و این را مقید کرده و می گوید: این «قصر» مال عالم است(یعنی عالم به احکام)؛ اما جاهل به حکم اگر احیاناً تمام هم بخواند اشکال ومانعی ندارد، و لذا می گوییم: «إن أتمَّ فی موضع القصر صحت صلاته» یعنی اگر در موضع قصر،نماز را تمام هم بخواند نمازش درست است؛ این آیه ی شریفه که می فرماید: «فلا جناح علیکم أن تقصروا من الصلوه»،این آیه را کوتاه کردیم، چگونه کوتاه کردیم؟چون منحصر به عالم کردیم؛ اما به دلیل ثانوی. دلیل دوم نتیجه ی اطلاق است، یعنی آن اطلاقی که در دلیل اول می خواستیم حاصل نشد،فلذا با دلیل دوم درست کردیم که اسمش شد: «نتیجه الإطلاق»؛ منتها دلیل دوم گاهی گسترش می دهد، مانند: «یا ایها الذین آمنوا إذا نودی للصلوه من یوم الجمعه فاسعوا إلی ذکر الله و ذر البیع» این حکم است، ولی نه نظر به عالم دارد و نه نظر به جاهل؛ چرا؟ چون علم و جهل همیشه بعد الحکم است، بعد «از این آیه» یک دلیل دیگری می آید و می گوید: احکام الله تبارک و تعالی مشترکه بین العلم و الجاهل»؛ این دلیل دوم که اجماع است، دلیل اول را گسترش می دهد،یعنی هم حالت علم را می گیرد و هم حالت جهل را، و لذا اگر نماز نخواند و یا تعلیم نبیند، عقاب دارد.

ص: ۳۱۳

پس معلوم شد که اطلاق بر دو قسم است:

الف) اطلاق لحاظی، این با دلیل اول هم درست می شود،

ب) اطلاق دیگر به نام: نتیجه الاطلاق و التقیید، این با دلیل اول درست نمی شود،یعنی علاوه بر دلیل اول، دلیل دومی هم می خواهد. چرا با دلیل اول درست نمی شود؟ لأنها من القیود الملحقه بعد تعلق الحکم؛ یعنی اول باید حکم بیاید تا بگوییم:این آقا عالم است، یا بگوییم :این آقا جاهل است؛ چون این قیود بعد از تعلق حکم می آیند ولذا با دلیل اول نمی شود مضیق کرد و نمی شود موسع کرد.

الثانی: ألإطلاق الذاتی؛ اطلاق دوم عبارت است از: «اطلاق ذاتی»؛ مثلاً؛ شما می گویید: «زید موجود»، کلمه ی «زید» که موضوع است،آیا «زید موجود» موضوع است، یا زید معدوم؟ هیچکدام موضوع نیست، چون اگر «زید موجود« موضوع باشد، این «قضیه» قضیه ی ضروریه می شود،یعنی «زید الموجود موجود بالضروره»؛ اگر «زید معدوم» موضوع باشد، یعنی با قید عدم؛ آنوقت ممتنع می شود، «زید المقید بالعدم موجود بالإمتناع»؛ پس باید بگوییم:زید که موضوع است، نه وجود در درونش خوابیده و نه عدم،یعنی نه وجود تویش هست و نه عدم، «المعری من الوجود و العدم».چرا؟ چون وجود تویش باشد، «قضیه» می شود قضیه ی ضروری؛اگر«عدم» تویش باشد،قضیه می شود قضیه ی ممتنع، اسم این را اطلاق ذاتی نهاده اند، می گوید: در احکام همینطور است، یعنی اسلام که می گوید:«أزل النجاسه»، «نجاست» موضوع است که نه مقید به وجود الإزاله است و نه مقید به عدم الإزاله می باشد، چون اگر مقید به وجود الازاله بشود ،این می شود ضروریه و می شود تحصیل حاصل، اما اگر مقید به عدم ازاله است، اصلاً موضوع در خارج ندارد. و لذا «أزل«، یا« یجب الازاله»، این ازاله مطلق است،به این معنی که نه مقید به فعل است و نه مقید به ترک (لا مقید بالفعل و لا مقید بالترک)؛ البته اگر به جای «أزل» که امر است، جمله ی «یحب الإزاله« را به کار ببریم خیلی روشن تر و واضح تر است، «یجب الازاله»، کلمه ی «یجب» روی ازاله است، البته نه ازاله ی موجوده، و نه ازاله ی معدومه، بلکه روی ذات الازاله رفته است که «لا۔ مقید بالفعل و لا مقید بالترک »؛ به این می گویند:« اطلاق ذاتی»؛ ازاله« فی کل الحالات» واجب است،منتها من غیر مقید بالوجود و لا مقید بالترک، «ترک» همان عصیان است، بلکه «ذات الازاله» واجب است، نه ازاله ی که مقید به وجود است و نه ازاله ی که مقید به ترک می باشد. چون اگر مقید به وجود باشد، می شود تحصیل حاصل.چنانچه که اگر مقید به ترک باشد، می شود تکلیف به محال و لذا باید بگوییم «ذات الازاله» واجب است، نه ازاله ی مقید به فعل و نه ازاله ی مقید به ترک «لا مقیداً بالترک و لا مقیداً بالفعل »؛ عیناً مثل آنجا می ماند که گفتیم: «زید موجود»، نگفتیم: «زید الموجود» و زید المعدوم گفتیم،یعنی هیچکدام را نگفتیم؛ در «مانحن فیه» هم گفتیم: «یجب الإزاله»، اما نگفتیم: الإزاله الموجود، یا نگفتیم: الإزاله المعدوم، بلکه در هردو حالت اطلاق دارد.

ص: ۳۱۴

می فرمایـد: حال که این تقسـیم را شـناختید، پس نتیجه گیری می کنیم،یعنی از اطلاق ذاتی نتیجه گیری می کنیم نه از آن دو اطلاق دیگر، اما نه نتیجه گیری صد در صد، بلکه یکنوع زمینه سازی برای نتیجه گیری نهائی که بعداً خواهد آمد.

بنـابراین؛ در اطلاـق ذاتی حکم هم در حال وجود هست و هم در حال عـدم، «وجوب» هم در حال وجود الإزاله است و هم در حال عـدم الإزاله، اما مقیـد به هیچکـدام نیست، بلکه معری و مجرد از وجود و عدم است،«الإزاله معراه من الوجود و العدم». به عبـارت دیگر: «یجب الاـزاله» اطلاق دارد،یعنی «یجب الازاله فی حال الوجود و الترک» اطلاق دارد و مقیـد نیست، و در هر دو حالت حکم است،یعنی «یحب الإزاله فی حال الوجود و العدم» یعنی نه وجود نسبت به ازاله قید است و نه عدم، بلکه «ازاله» دو حالت دارد: الف) وجود؛ ب) ترک؛ به تعبیر دیگر: امتثال و عصـیان،یعنی وجود و عـدم، عبارت اخرای امتثال و عصـیان است، چه بگوییـد: وجود و عـدم و چه بگویید: امتثال و عصـیان، این دوتا تعبیر با همدیگر فرقی ندارند. پس «یجب الإزاله» در هر دو حالت سـینه می زند،یعنی هم در حال امتثال سـینه می زند و هم در حال عصیان،به این معنی که ازاله مطلقاً واجب است (یجب الإزاله مطلقاً»،یعنی چه امتثال بکنید و چه عصیان، در هر دو صورت واجب است. آیا «یحب الإزاله» امتثال می خواهد یا عصیان ؟ امتثال می خواهد، پس «یجب الازاله» نسـبت به امتثال می گوید: لحمک لحمی؛ اما نسـبت به عصیان طارد است، پس «یجب الازاله» خواهان امتثال است و طارد عصـیان؛ عصـیان را طرد می کنـد.چرا؟ چون «یجب الازاله» اطلاق دارد ومی گوید: «یجب الإزاله فی حال الإمتثال، و یجب الازاله فی حال العصـیان»، منتها چون امتثال موافق مزاجش است فلـذا او را جـذب می کند، اما عصیان چون مخالف مزاجش است، او را طرد می کند «فیجب الازاله طارد العصیان»؛ این از یک طرف.

از طرف دیگر هم می گوییـد:« یجب الصـلوه إن عصـیت امر الازاله» و فرض ما هم این شـد که هر شـرطی موضوع است «کل شرط موضوع». پس بایـد عبارت را عوض کنیـد و بگویید : «ایها العاصـی للإزاله! یجب علیک الصـلوه» صـلوه هم اطلاق ذاتی دارد ،یعنی صـلات واجب است هم حین الوجود و هم حین العـدم، به این معنی که نه مقیـد به وجود است و نه مقیـد به عـدم، منتها اطلاق برای ما مطرح نیست،وفرض هم این شـد که «عصـیان» موضوع باشـد و بگوییم: «ایها العاصـی للازاله، یجب علیک الصلوه»، صلات هم اطلاق دارد،یعنی هم حالت وجود را می گیرد و هم حالت عدم را .

نتیجه : این مطلب را مکرر خوانـده اید که هیچگاه حکم دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه امر دعوت به ایجاد متعلّق می کنـد که صـلوه است . اما دعوت به ایجاد موضوع نمی کنـد که حتماً بگویـد:انسان باش، عاقل باش، بالغ باش، و عاصـی باش، بلکه می گویـد: اگر روزی و روزگـاری انسـان شـدی، بـالغ، عاقـل و عاصـی شـدی، نمـازت را بخـوان،بایـد تـوجه داشت که «عصـیان» در دلیل «یجب الازله» نتیجه ی اطلاق ذاتی بود، ولی همان عصـیان آنجا، در این جا موضوع است؛ حالا که نسبت به این مطلب توجه پیدا نمودیم، می گوییم: اصلاً بین الدلیلین مطارده نیست. چرا؟ به دو بیان :

۱) اولی اطلاق دارد و می گوید: «یجب الإزله فی حال الإمتثال و حال العصیان، أعنی فی حال الوجود و فی حال الترک»، دلیل اول عصـیان را طرد می کند و می گوید حتماً باید ازاله را انجام بده؛ولی دلیل دوم از آنجا که عصیان در این جا موضوع است و هیـچ حکمی هم دعوت به ایجـاد موضوع نمی کنـد بلکه حکم می گویـد : اگر روزی و روزگـاری انسانی، عاقلی، بالغی، و عاصـی پیـدا شـد، نمازش را بخواند. پس اصـلاً بینهما مطارده نیست،یعنی اولی عصیان را طرد می کند، چون قدرت دارد، اما دومی که می گوید: «یجب الصـلوه» عصـیان را طرد نمی کند، چون عصیان را موضوع اخذ کرده نه متعلق، می گوید: متعلق را بیاور، یعنی صلات را بیاور؛ اما نسبت به «موضوع» حالت لا بشرطی دارد و می گوید اگر عاصی شدی، سراغ نمازت برو، یعنی نمـازت را بخـوان،فلـذا هیچگـاه بیـن الـدلیلین مطـارده نیسـت، اولی مطـارد عصـیان اسـت، دومی بـه صـورت قضـیه ای مطلقه است،یعنی اگر روزی و روزگاری عاصـی شدی، برو نماز بخوان، بنابراین؛ این دو تا همدیگر را طرد نمی کنند، بلکه اولی «ذو اقتضاء» ، دومی «لااقتضاء» است فلـذا بین الـدلیلین مطارده نیست، عصـیان در دلیل اول مطرود است. چرا ؟ چون گفت : «یجب الازاله فی کلتـا الحالتین، سواء کنت مطیعاً، أو عاصـیاً، موجوداً أو معـدوماً»»، ولی چون امتثال موافق مزاجش است، او را جـذب می کنـد،اما عصیان را که مخالف مزاجش است طرد می کنـد، عصـیان در دلیل آنجا تابع متعلّق بود، اما در این جا تابع متعلّق نیست، بلکه موضوع حکم است و می گویـد:« ایهـا الانسـان العاقـل البـالغ العاصـی! یجب علیک الصـلوه»، قانون کلی است که هیچگاه «حکم» دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه می گوید: اگر موضوع پیدا شد، برو نمازت را بخوان، اولی می گوید: عاصـی نبـاش؛ این می گویـد:اگر روزی و روزگاری عاصـی شـدی،نماز بخوان. بنابراین؛ اولی می شود «ذواقتضاء»، دومی می شود« لااقتضاء»،فلـذا بین دوتا دلیل مطارده نیست (فلیس بین الـدلیلین المطارده)، چون «عصـیان» در د لیل اول، جزء متعلق بود، اما عصـیان در این جا جزء متعلق نیست،یعنی جزء صـلوه نیست،زیرا عصیان ازاله اصـلاً ربطی به نماز ندارد، عصـیان آنجا جزء موضـوع است و هیـچ حکمی دعـوت به ایجـاد موضـوع نمی کنـد، بلکه دعوت به ایجـاد متعلق می کنـد، امـا دعوت به ایجـاد موضوع نمی کند.

۲) بیان دوم این است که این ها در طول همدیگرند، عصیان امر اهم متأخر تر از امر اهم است،یعنی عصیان امر ازاله از امر ازاله متأخر است، امر به ازاله در رتبه ی « الف» است،اما عصیان امر ازاله در رتبه ی « ب» می باشد، همان عصیان در این جا موضوع است و مسلم و قطعی است که موضوع مقدم بر حکم است، حکمش کدام است؟ وجوب الصلوه. پس «وجوب الصلوه» نسبت به وجوب «ازاله» به دو درجه موءخر تر است.یعنی وجوب ازاله دو درجه مقدم است، وجوب صلات هم دو درجه موخر تر است، ازاله در رتبه ی « الف » است، عصیان در رتبه ی « ب » می باشد،یعنی تا وجوب نباشد، عصیان متصور نیست، عصیان هم در اینجا موضوع است، این سه مرتبه.مرتبه ی چهارم، وجوب الصلوه است که می شود چهار مرتبه:

۱) وجوب الازاله، ۲) عصیان الوجوب، ۳) العصیان موضوع، ۴) وجوب الصلوه؛ «وجوب الصلوه» در مرتبه ی چهارم است، «وجوب الازاله» در مرتبه ی اولی است. پس «وجوب الازاله» به دو رتبه مقدم بر «وجوب الصلوه»، عکسش هم این است که «وجوب الصلوه» هم به دو رتبه متأخر از «وجوب الازاله» است، این حاصل کلام محقق نائینی بود،در ضمن ایشان نتیجه گیری کرد،به این معنی «عصیان» که شرط بود، او را موضوع قرار داد و نتیجه گرفت و گفت: حالا که موضوع است، هیچ حکمی دعوت به ایجاد موضوع نمی کند، بلکه نسبت به آن بی تفاوت است، اما امر ازاله نسبت به عصیان، بی تفاوت نیست، آنجا جزء موضوع نیست، بلکه جزء متعلَّق است، پس بین آن دوتا مطارده نیست «فلیس بینهما مطارده».

ص: ۳۱۷

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم نـائینی درمقـدمه ی اول محل نزاع را بیان کرد، در مقـدمه ی دوم اصـرار بر این داشت که «شـروط» جزء موضوع اسـت ،یعنی اگر مولا فرمود: «إن عصیت فصلِّ » جمله ی «إن عصیت» هرچند در ظاهر شرط است، ولی در واقع موضوع است، مقدمه ی سوم ایشان یک بحث علمی است که هیـچ ارتباطی به «ترتُّب» ندارد، و لذا ما آن را ترک نمودیم و بحث نکردیم،اما مقدمه ی چهارم و پنجمش حامل روح ترتُّب هسـتند. به عبارت دیگر: این دو مقـدمه در حقیقت ترتُّب را احیاء می کنند. و در مقدمه ی چهـارم نیز، آن دو مقـدمه ی اولش چنـدان مهم نبود، یعنی اطلاق لحاظی، نتیجه التقییـد، یا «نتیجه الاطلاق»، چیزی که مهم است و ارتبـاط به ترتب دارد، اطلاـق ذاتی است، مـا اطلاـق ذاتی را این گونه معنی کردیم و گفـتیم:« شـیء» در هر دو حـالت مطلوب است،هم در حالت وجود و هم درحالت عدم. چرا این چنین گفتیم؟ چون اگر مقید به وجود کنیم، تحصـیل و حاصـل است. اگر مقیـد به ترک کنیم طلب المحـال است فلـذا ناچـاریم که بگوییم: «ذات الشـیء» مطلوب است هم در حالت وجود و هم در حـالت عـدم (ذات الشـیء مطلـوب فی حـالتی الوجـود و العـدم)، یعنی موجـود کنی هم مطلوب است، ترک هم بکنی مطلوب است، یعنی مطلوب مولاـ را ترک کردی، «ترک» همـان عصـیان است، این بخش از مقـدمه ی چهـارم ایشان خیلی در ترتب اثر دارد. چگونه اثر دارد؟ به دو بیان اثر دارد:

الف) دلیل اول که گفت: «أزل النجاسه، أی أزل النجاسه فی حالتی الوجود و العـدم»، شـما کلمه ی «عـدم» را بردارید، بجایش کلمه ی«عصـیان» را بگذاریـد، به جـای کلمه ی «وجود» هم کلمه ی «امتثـال» را بگذاریـد و بگوییـد: «أزل النجـاسه فی حـالتی الإمتثال و العصـیان» یعنی من در هر دو حالت از شـما می خواهم که امتثال بکنی، اگر عصـیان هم بکنی، خواسـته ی مرا امتثال کرده ای، «أزل النجاسه فی حالتی الإمتثال و العصیان».

ص: ۳۱۸

پس «أزل النجاسه» باامتثال هم خونی و هم سازی دارد، به عصـیان که می رسـد، عصـیان را طرد می کند و می گوید: حتی در حـال عصـیان هم می خواهم، پس امر «أزل النجـاسه طـارد للعصـیان» یعنی عصـیان را طرد می کنـد و می گویـد: من در هر دو حالت از شما می خواهم، پس «أزل النجاسه» عصیان خودش را طرد می کند .

اما دراین طرف از مقـدمه ی دوم کمک بگیریـد، مقـدمه ی دوم این بود که: «کلُّ شـرط موضوع»، از این طرف هم گفته بود: «إن عصـیت فصلِّ»، جمله ی «إن عصـیت» هرچند که در ظاهر شـرط است، ولی در واقع موضوع است، یعنی معنایش این است که: «أیهـا العاصـی! فصـلِّ»، قـانون کلی است که هیـچ وقت «حکم» ایجـاد موضوع نمی کنـد، مولا اگر می فرمایـد:«ألمسـتطیع یحجُّ»، «یحج» نمی گوید که بروید کسب اسـتطاعت بکنید، بلکه می گوید: اگر اسـتطاعت حاصل شد، به حج بروید. پس بین آن دوتـا(بینهما) توافق است، قاعـده ی اول (یعنی أزل النجاسه طارد للعصـیان) یعنی می گویـد: معصیت نکن،قاعـده ی دومی نمی گویـد که معصیت کن، بلکه می گویـد: اگر عصـیانی رخ داد، نماز بخوان. بنابراین؛ هیچ وقت بین این دلیل، و دلیل اول تزاحم و مطـارده نیست. چرا؟ چون اولی به شـدت عصـیان را طرد می کنـد،اما دومی می گویـد: اگر عصـیان محقق شـد، نماز

بخوان.فلذا این قضیه ی تعلیقی، با آن قضیه ی «منجزٌ» کمال ملائمت را دارد.

ب) بیان دوم این بود که «عصیان» مؤخر از امر «أزل النجاسه» است. چرا مؤخر است؟ چون «اطاعت» اثر امر است، اثر همیشه از مؤثر عقب تر است، عصیان هم رفیق اطاعت است، پس اگر «اطاعت» از امر مؤخر است، «عصیان» نیز مؤخر است، «عصیان» از امر به «ازاله» یک رتبه عقب تر است، همین عصیان در این دومی موضوع است، موضوع هم مقدم بر حکم است. «حکم» کدام است؟ «صلِّ» حکم است، پس نتیجه می گیریم که «صلِّ» از امر «أزل النجاسه» به دو رتبه مؤخر است. چرا؟ چون «عصیان» اثر امر است،(این یک رتبه).

ص: ۳۱۹

همین عصیان در این جا موضوع است، (این هم درجه و مرتبه ی دوم). پس «صلِّ» از امر«أزل» به دو رتبه متأخر است، این حاصل نتیجه گیری در مقدمه ی چهارم بود.الآن باید سراغ اشکالات رفت.

یلاحظ علیه:

اولاً؛ آن دو مقدمه ی اول شما اشکال دارد، ولی ما آن را در این جا بیان نمی کنیم، بلکه در اول مطلق و مقید مطرح خواهیم کرد و خواهیم گفت که ما در دنیا اطلاق لحاظی نداریم.

ثانیاً؛ بر می گردیم آن دو مطلبی که در بیان دوم فرمودید، بیان اول شما خوب است، اما مقدماتش باطل است. بیان اول چطور خوب است؟ چون گفت: «أزل النجاسه» به صورت منجّز طارد عصیان است و می گوید: معصیت نکن. چون اطلاق ذاتی دارد،یعنی هم در صورت فعل ازاله را می خواهد و هم در صورت ترک؛ این درست است که طارد عصیان است. چرا طارد عصیان است ؟ چون اطلاق ذاتی دارد؛ ولی در این جا که رسیدید، گفتید: امر دوم نمی گوید که: برو معصیت کن. چرا؟ چون «معصیت» موضوع است و هیچ حکمی نمی گوید موضوع را ثابت کن. مثلا؛ اگر مولا فرمود: «ألمستطیع یحجُّ» معنایش این نیست که برو کسب استطاعت کن، بلکه می گوید: اگر استطاعت حاصل شد،به حج بروید.

ما می گوییم: این فرق نمی کند خواه عصیان را موضوع بگیریم، یا عصیان را شرط حکم بگیریم، در هر صورت، قضیه ی دوم دعوت به عصیان نمی کند، خواه عصیان را موضوع بگیرید و خواه عصیان را شرط بگیرید،یعنی همه ی فقها گفته اند که اگر مولا فرمود: «ألمستطیع یحجُّ» کسب استطاعت واجب نسیت، یا اگر مولا فرمود: «إن استطعت فحجُّ» این فرق نمی کند چه شرط را به موضوع بر گردانیم و بگوییم: هیچ حکمی اثبات موضوع نمی کند،یعنی دعوت به موضوع نمی کند، به این چیز احتیاج ندارد خواه «عصیان» موضوع باشد، خواه «عصیان» شرط باشد،یعنی هیچگاه قضیه ی دوم دعوت به عصیان نمی کند.پس بیان اول شما خوب است، منتها مبنای که براین بیان اتخاذ کردی، مبنای غیر صحیحی است،یعنی فرق نمی کند چه ما عصیان را موضوع برای امر دوم بگیریم، یا عصیان را شرط بگیریم، همانطور که «حکم» اثبات موضوع نمی کند، قضیه ی شرطیه هم نمی گوید که: بروید شرط را تحصیل کنید.

ب) عمـده همین بیـان دوم است، این آقایان دلشان را به اختلاف در رتبه خوش کرده انـد و گفته انـد که: رتبه ی امر «أزل» به دو رتبه و درجه مقدم بر امر به «صـلات» است. چرا؟ چون امر «صلات» موضوعش عصیان است، (این یک رتبه تأخر)؛ عصیان هم نسبت به امر اول متأخر است، پس امر دوم از امر اول به دو درجه متأخر است.

ما می گوییم: درجه و رتبه مشـکل را حل نمی کند ،یعنی اختلاف در رتبه مشکل را حل نمی کند. چرا؟ چون مواری را سراغ داریم که عین همین اختلاف در رتبه است، ولی مشکل هم چنان لاینحل باقی است،یعنی حل نشده است. چطور؟ اگر امر دوم را مقیـد به امتثال کننـد و بگویند:« أزل النجاسه و إن امتثلت فصلِّ» - امتثال شـرط متاخر، نه امتثال متقدم -،یعنی اگر اندیشه ی امتثـال پیـدا کردی، «فصـلِّ»، عین این تـأخر است، چون امتثـال امر «ازاله» از خود ازاله مؤخر است، همـان امتثـال هم در این جا موضوع است. پس امر به «صـلات» از امر به «ازاله» به دو رتبه (رتبین) متـأخر است، دو رتبه کـدام است ؟ همـان امتثال. و حال آنکه همه می گوینـد: این باطل است که مولا بفرمایـد: «أزل النجاسه» بعـداً بفرماید:« إن امتثلت فصلِّ» ، البته نه امتثال خارجی، بلکه امتثال به صورت شرط متاخر .

«مولا» اگر ببیند که شـما در آینده امتثال خواهید کرد، فوراً بفرماید: «صلِّ»، باید این هم جایز باشد. چرا؟ لأن الامر الثانی متأخر عن الأـمر الاـول برتبین؛ یعنی همـانطور که «عصـیان» از امر اول متـأخر است، امتثـال هم متـأخر است، امتثـال هم که در این جا موضوع است.بنابراین؛ چیزی که مشکل را حل می کند، رتبه نیست. تمام کسانی که در «ترتُّب» بحث می کنند (غیر از مرحوم بروجردی) می خواهنـد رتبه هـا را دو تا کننـد، آن هم رتبه های عقلی،و می گوینـد: از نظر عقل رتبه ی امر به «ازاله» مقـدم بر رتبه ی امر به صـلات است و امر صـلاتی به دو رتبه متأخر از امر ازاله است،پس اگر «رتبه» بخواهد مشکل حل کن باشد، باید به جای «عصـیان»،کلمه ی امتثال را بگذارید(امتثال به صورت شرط متأخر)، و حال آنکه کسی این را جایز نمی داند، پس چه بهتر که برویـد تعارض را در مقام خارج حل کنیـد، نه در مقام ذهن و در مقام عقل و بگوییـد: در مقام عقل «هذا متقدم و هذا متأخر»، این ذهنیات به درد خارج نمی خورد،و حال آنکه شـما باید مشکل را در خارج حل کنید.چون اگر واقعاً اجتماع امرین فعلیین جایز نشـد، بلکه طلب الجمع شد، تأخر و تقدم رتبه کار ساز نیست، اختلاف در رتبه مشـکل را حل نمی کند، شـما باید خارج را حل کنید .

بنابراین، ما راجع به مقدمه ی چهارم دو تا اشکال کردیم:

۱) گفتیم بیان اول شما خوب است، دیگر لزوم ندارد که بگویید: «کلِ شرط موضوع»، چون هیچگاه قضیه ی دوم دعوت به عصیان نمی کند،ولذا همانطور که گفته شد، امر اول منجّز ، امر دوم معلَّق است.

۲) اما بیان دوم شما که گفتید: اجتماع امرین فعلیین در رتبه ی واحد جایز نیست، ولی این جا اجتماع امرین فعلیین در دو رتبه است .

ما می گوییم: اختلاف «رتبه» مشکل را حل نمی کند، زیرا گرفتاری ما در مقام امتثال و خارج است،فلذا شما باید این مشکل را حل کنید و بگویید: در مقام امتثال تزاحم نیست،چون اگر اجتماع امرین فعلیین مقتضایش ایجاب جمع بین الضدین باشد، اختلاف در رتبه کارساز نیست .

المقدمه الخامسه: روح و جان «ترتُّب» در این مقدمه ی خامسه و پنجم است، می فرماید : خطابین فعلیین، به عبارت دیگر: «امرین فعلیین» دو جور است: الف) گاهی فعلیت اول هادم فعلیت دوم است (الحکم الفعلی الأول هادم لفعلیه الحکم الثانی)،یعنی اگر اولی فعلی شد، محال است که دوم هم فعلی به تمام معنی بشود.

مثال : مانند کتاب خمس .شخصی در آخر « اسفند ماه » در آمد و سودش را محاسبه کرد و دید که صد تومان ربح و سود عایدش شده است، ولی از طرف دیگر برای مخارج و مؤنه ی زندگیش پنجاه و یا صد هزار تومان بدهکار است، این آدم در این جا دو تا امر دارد:

الف) فاعملوا أنما غنمتم من شیء فان لله خمسه»،

ب) امر دومش این است که: «الخمس بعد المؤونه»، همین که امر دوم آمد، امر اولی عقب نشینی کرد،یعنی فعلیت امر دوم، فعلیت امر اول را از کار انداخت

ج) گاهی هیچکدام هادم فعلیت دیگری نیست،یعنی ممکن است هر دو فعلی باشند، این از قبیل «ترتُّب» است،فلذا فعلی بودن «أزل النجاسه» منافات با فعلیت «و إن عصیت فصلِّ» ندارد. چرا؟ چون فعلیت«ازاله» هادم فعلیت امر صلات نیست، بله! در مقام امتثال باید ببینیم که تزاحم دارند یا تزاحم ندارند. به عبارت دیگر: مانع ندارد که هر دو فعلی باشد، منتها باید ببینیم که آیا در مقام امتثال، طلب الضدین یا طلب الجمع بین الضدین است یا نیست؟

می فرماید: به سه دلیل «طلب الجمع بین الضدین نیست، بلکه «طلب الضدین» است، چون هم ازاله فعلی است و هم صلات فعلی می باشد،زیرا «عصیان» شرط متأخر است،یعنی تصور العصیان شرط متأخر است،پس هر دو فعلی است، اما در عین حال «طلب الجمع بین الضدین» نیست. چرا؟ سه تا دلیل اقامه می کند :

۱) لو کان نتیجه فعلیه الأمرین طلب الجمع بین الضدین، لزم الإستحاله فی المطلوبیه. الوجوب

۲) لو کان نتیجه فعلیه الأمرین طلب الجمع بین الضدین، لزم الإستحاله فی الوجوب

۳) البرهان المنطقی علی أن القضیه منفصله؛ با این سه دلیل و برهان می فرماید: هر دو امر فعلی است، اما نتیجه اش «طلب الجمع بین الضدین» نیست،چون اگر نتیجه اش «طلب الجمع بین الضدین» باشد، لازمه اش استحاله در مطلوب و تضاد در مطلوب است، چطور تضاد در مطلوب است؟ می گوید: اگر چیزی قید امر است، قید مطلوب نیز است، مثلاً: «إن استطعت فحجَّ»؛ «استطاعت» در عین اینکه قید امر است، قید مطلوب نیز است، یعنی «الحج بعد الاستطاعه»؛ فلذا قانون کلی است هر چیزی که قید طلب شد، قید مطلوب نیز می شود؛ «إن استطعت فحجِّ»، یعنی «الحج بعد الإستطاعه». اگر واقعاً در این جا جمع ضدین باشد،« یلزم التضاد فی المطلوب». چرا ؟ چون مولا فرموده:«إ ن عصیت فصلِّ، یعنی الصلوه بعد العصیان»، بنابراین؛ اگر بفرماید که هم در حال عصیان می خواهم و هم در حال اطاعتِ امر ازاله، این می شود تضاد در مطلوب. چرا تضاد در مطلوب است؟ چون قرار شد، چیزی که قید طلب است، قید مطلوب نیز باشد، در اینجا «عصیان» قید طلب است، یعنی «إن عصیت فصلِّ»، این قید صلات هم است، یعنی «الصلوه بعد العصیان»، پس صلات را در حال عصیان می خواهد، اگر بفرماید که من صلات را در هر دو حالت می خواهم،یعنی هم در حال عصیان می خواهم و هم در حال امتثال، این تضاد در مطلوب می شود، چون مطلوب عبارت شد از:«الصلوه بعد العصیان»؛ اگر این صلات را در هر دو حالت بخواهد،یعنی هم در حال عصیان و هم در حال امتثال، این تضاد در مطلوب است. پس «نبیجه الفعلیین» طلب الجمع بین الضدین نشد، چون دومی را هنگام عصیان اولی می خواهد، نه هم در حالت عصیان و هم در حالت امتثال،زیرا این تضاد در مطلوب است.

اگر مولا فرمود: «وإن عصیت فصلِّ»، یعنی «صلات» بعد از عصیان است،پس مطلوبیت «صلات» مقید به بعد از عصیان است، اگر مولا بفرماید: «الصلوه مطلوب فی جمیع الاحوال»،یعنی هم در حال امتثال و هم در عصیان، این تضاد در مطلوب است.

اما اگر دومی را بگویید،یعنی تضاد در طلب، می فرماید: فعلیت امر دوم، هادم موضوع امر ثانی است، چون امر اول می گوید: «أزل النجاسه فی حال الإمتثال و فی حال العصیان» یعنی در هر دو حالت ازاله را می خواهد، پس اگر امر «أزل النجاسه» فعلی است، می شود هادم و طارد موضوع امر دوم. چطور می شود که بینهما طلب الجمع بین الضدین باشد، و حال آنکه امر اول، هادم موضوع امر دوم است، اگر امر دوم فعلیت داشته باشد هم در حالت عصیان و هم در حالت امتثال، این خلاف وجوب است، «وجوب» مقید به عصیان است، اگر در هر دو حالت بخواهد این تضاد در وجوب، و تضاد در طلب است.به عبارت دیگر: «طلب» از اول مقید به عصیان است، اگر مقید به عصیان است و در هر دو حالت می خواهد، یعنی هم در حالت عصیان می خواهد و هم در حالت امتثال، این تضاد در طلب است .

در دلیل سومش می فرماید: قضیه ی منفصله، می فرماید: ایها العبد! إما أن تکون مطیعاً فأزل النجاسه و إما أن تکون عاصیاً فصلِّ؛ این قضیه ی منفصله است، هیچ وقت قضیه ی منفصله با هم جمع نمی شوند، «العدد إما زوج أو فرد»؛ إما أن تکون ممتثلاً فأزل النجاسه، و إما ان تکون عصیاً فصلِّ؛

پس ایشان سه تا برهان نقل کرد که «فعلیه الأمرین» نتیجه اش طلب الجمع بین الضدین نیست، و إلا یلزم التوالی الفاسده الثلاثه،یعنی سه تا تالی فاسد لازم می آید:

۱) التضاد فی المطلوب؛ چطور تضاد در مطلوب لازم می آیـد ؟ چون چیزی که قیـد طلب است، قید مطلوب نیز است، پس در حقیقت «الصلوه بعد العصیان» است، «عصیان» اگر قید وجوب است، قید واجب نیز است، پس «الصلوه بعد العصیان» .

اگر بگویید: «صـلات» در هر دو حالت مطلوب است،یعنی هم در حالت امتثال مطلوب است و هم در حالت عصـیان، این تضاد در مطلوب است،وحال آنکه «مطلوب» فقط در یک حالت مطلوب بود که همان حالت عصـیان باشـد، شـما اگر بگویید: در هر دو حالت مطلوب است، این تضاد در مطلوب است.

۲) یلزم التضـاد فی الطلب؛ چطور تضـاد در طلب لازم می آیـد؟ چون امر اول، هادم موضوع امر دوم است، پس «وجوب» مقید به عصـیان است. اگر بگوییـد: «وجـوب» در هر دو حـالت مطلـوب است، این تضـاد در طلب است،چرا؟ چون اول می گوییـد: «طلب» مقید است، بعداً می گویید: «طلب» مطلق است.

۳) سومی هم که معلوم است،یعنی قضـیه ی منفصـله،أیها المکلَّف! إن کنت ممتثلاً فأزل النجاسه و ان کنت عاصـیاً فصلِّ؛ قضیه ی ای منفصله که با همدیگر جمع نمی شوند، (این کلام محقق نائینی بود)

یلاحظ علیه: جناب نائینی! شـما خودتان در مقـدمه ی پنجم فرمودیـد که «أزل النجاسه» در مقام فعلیت با هم تضاد ندارند،بلکه تضادشـان در مقـام امتثـال است،یعنی فرق گذاشتیـد بین خمس مالـک من المنـافع، با آن روایتی که می گویـد : «الخمس بعد المؤونه»، فرمودیـد که فعلیت یکی، فعلیت دیگری را از بین می برد، ولی در این جا می فرمایید که فعلیت یکی، فعلیت دیگری را زا بین نمی برد،شـما قبلاً ـ این گونه فرمودیـد، امـا آنجا که گفتیـد: «تضاد» در طلب است، خلاف این را گفتیـد و فرمودیـد: فعلیت آن، با فعلیت این جمع نمی شود، شما در اول مقدمه ی پنجم به ما قول دادید که مسئله ی«ترتب» غیر از مسئله ی خمس و بـدهی است،یعنی در آنجـا فعلیت یکی، فعلیت دیگری را نـابود می کنـد، ولی در این جـا به مـا قول دادیـد که فعلیت یکی، فعلیـت دیگری را از بیـن نمی برد،بلکه مشـکل در امتثـال است، ولی هنگـامی که خواستیـد بگوییـد: این «امر» فقـط در حـالت عصـیان فعلیت دارد، فرمودیـد که در دو حالت نـدارد، هم حالت عصـیان، و هم حالت امتثال، این که تضاد شد، چون در اولی گفتیـد: «بینهمـا» در مقـام فعلیت تضـادی نیست، بلکه تمـام مشـکلات در امتثال است، ولی هنگامی که برهان سه گانه را اقامه کردید: الف) یلزم التضاد فی المطلوب؛ب) یلزم التضاد فی الطلب؛ج) لا یجمع قضیه المنفصله خلاف این را گفتید.

اما در دومی بیان شما این است که: دلیل اول، موضوع دلیل دوم را ازبین می برد، اگر «واقعاً» دلیل اول، موضوع دلیل دوم را از بین می برد، پس از قبیل قسم ثانی نشد، بلکه از قبیل قسم اول شد، قسم اول کدام است؟ گفت :«الخمس بعد المؤونه»، این موضوع« واعلمواانما غنمتم فلله خمسه» را از بین می برد و می گوید: تو در این جا غنیمت نداری، این بیانی است که در برهان دوم گفتید، «جعلت باب الترتب من القسم الاول» که فعلیت امر اول، فعلیت امر دوم را از بین می برد، یعنی با وجود او، دومی فعلیت ندارد، این به همان قسم اول بر گشت.

ثانیاً : جناب آقای نائینی! با این مقدمه ها و زحمات احتیاجی نیست،یعنی «ترتُّب» به این مقدمات نیازی ندارد، بلکه همان بیان مرحوم آیه الله بروجردی برای ترتب کافی است، ایشان فرمودند: هردو دلیل(دلیلین) در کدام مقام با هم تضاد دارند ؟ اگر بگویید: در مقام تشریع با هم تضاد دارند؛ گفتیم که کتاب «ترتب» غیر از کتاب «خبرین متعارضین» است، آن جا در مقام تشریع تکاذب است،اما در این جا در مقام تشریع تکاذب نیست. اگر بگویید: در مقام داعویت و تأثیر، در نفس مکلَّف است، آن جا که دلیل اول مؤثر است، دلیل دوم موثر نیست، و بالعکس، اگر مقام امتثال را می گویید؛ در مقام امتثال هم تضاد نیست. پس این «دو تا دلیل»» نه در مقام امتثال تزاحم دارند و نه در مقام تشریع و نه در مقام داعویت، در مقام امتثال هم تضاد نیست،یعنی این زندگی من از دو حالت خالی نیست، اگر زندگی بنده را امر اول پر کند، دیگر به امر دوم نیاز نیست، و اگر زندگی بنده از آن نظر خالی شد، امر دوم پر خواهد کرد؛ ولذا این بیان آیه ا... بروجردی در «ترتُّب» کافی است

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

تا اینجا حدود پنج تقریب برای تصحیح «ترتب» ذکر شد،الآن نوبت فروعات ترتب فرا رسیده، وما برای «ترتب» شانزده فرع را انتخاب کرده ایم:

الفرع الأوّل: فرع اول این است که اگر امر به «ازاله» مبتلاـ به امر صلاتی بشود، امر به «ازاله» مضیق است، چون واجب فوری است، اما امر به «صلات» موسع است، چون فوری نیست، آن اهم است، این مهم؛ یعنی فوریت به امر «ازاله» اهمیت داده است، چنانچه غیر فوریت امر به«صلات» را مهم کرده،هر چند که مقام «نماز» خیلی والاتر و بالاتر از ازاله است، اما چون امر«ازاله» فوری است، امر«نماز» موسع؛ همین امر سبب شده که امر«ازاله» بشود اهم، نماز بشود مهم. اگر ما قائل به« ترتُّب» شدیم و شخصی با امر «ازاله» مخالفت کرد،یعنی بجای اینکه ازاله نجاست کند، آمد نماز خواند، بنابر هر دو قول نمازش صحیح است،یعنی طبق قول خراسانی نمازش صحیح است که می فرمود: ما در صحت عبادت نیازی به امر نداریم، بلکه صرف ملاک هم کافی است،یعنی همین مقدار که ملاک و حسن ذاتی دارد، قابل تقرب است و همین مقدار هم در صحت عبادت کافی است،پس هم روی مبنای خراسانی این نماز درست است و صحیح. وهم بر مبنای«ترتب،یعنی علی القول بالترتب » این نماز صحیح است،یعنی اگر بگویید که: صحت عبادت و نماز با ملاک درست نمی شود، بلکه حتماً امر شرعی لازم دارد، در اینجا امر شرعی داریم،یعنی «کأنّه» شارع می فرماید: «أزل النجاسه و إن عصیت فصلِّ»،- البته مراد از عصیان در این جا شرط متأخر است، نه عصیان خارجی، بلکه «نیه العصیان» مراد است- در فلسفه می گویند که: أدل دلیل علی امکان الشیء و قوعه، پس اگر یک مسئله ی در شرع واقع بشود، یعنی واقعاً روایتی داشته باشیم که نماز در حال وجود «ازاله» صحیح است،از این کشف می کنیم صحت ترتب را؛ علاوه بر این، ما در «ترتب» یک چیزی خواندیم و گفتیم: امکانش مساوی با وقوعش است،ما در اینجا دو تا خطاب داریم: الف) یک خطاب به نام «أزل النجاسه»،ب) خطاب دیگر به نام:« صلِّ»، ما باید کاری کنیم که مزاحمت از بین این دوتا خطاب برود، و دو جور می توانیم مزاحمت را از بین ببریم:

ص: ۳۲۷

۱) امر به صلات را از ریشه بزنیم؛

۲) امر به صلات را مقید به عصیان امر ازاله کنیم. عقل در اینجا عقل کدام یکی را می گوید ؟

عقل دومی را می گوید، چرا؟ «لأن الضروریات تتقدر بقدرها»،فلذا چرا از ریشه بزنیم؟!

پس ما برای «رفع تزاحم» دو راه داریم: الف) یا از ریشه بزنیم، ب) یا «اقلاً» اطلاقش را مقید کنم،یعنی «و إن عصیت فصلِّ»، وقتی که با دومی مشکل حل می شود، دیگر نیازی به اولی نیست،یعنی در جایی که با مختصر تصرف می شود تزاحم را از بین ببریم، دیگر نیازی نیست که دلیل را از ریشه بزنیم، بلکه اطلاق «صلِّ» را مقید می کنیم به عصیان ازاله می کنیم .

الفرع الثانی : کسی آب مختصری در اختیار دارد، که اگر بخواهد با او دستش را آب بکشد، برای وضو گرفتن آبی برایش باقی نمی ماند، و اگر بخواهد با آن وضو بگیرد، دیگر برای رفع خبث و اینکه دستش را تطهیر کند،چیزی از آن برایش باقی نخواهد ماند. به عبارت دیگر: امر دایر است که با آن آب نجاست بدن را از بین ببرد، و تیمم کند، یا وضو بگیرد، و بدنش نجس باقی بماند(فرض هم این است که نجاست در محل وضو نیست)،یعنی امر دایر است بین رفع حدث و رفع خبث . در اینجا کدام یکی اهم است و کدام مهم؟ «رفع خبث» اهم است. چرا؟ چون بدل ندارد، اما «رفع حدث» مهم است، چون بدل دارد، یعنی اگر آب را در رفع خبث مصرف کرد و برای وضو آب باقی نماند،تیمم می کند، فلذا «وضو» بدل دارد که تیمم باشد،و قانون کلی هم در باب «تزاحم» این است که هر چیزی که بدل دارد،آن مهم است، اما چیزی که بدل ندارد،او «اهم» است، پس طبق این قانون «رفع خبث» اهم می شود، رفع حدث هم مهم. حالا اگر این آدم گناه کرد،یعنی به جایی اینکه با این آب رفع خبث کند، وضو گرفت، آیا وضویش صحیح است یا صحیح نیست؟ طبق قانون «ترتب» وضویش صحیح است،یعنی«کأنّه» شرع می فرماید: ایها المکلّف! نجاست بدن را آب بکش، «و إن عصیت فتوضأ» فلذا وضویش صحیح است،هرچند که در درجه ی اول مکلف است نجاست را پاک کند، چون او اهم است، ولی وقتی عصیان کرد و وضو گرفت، وضویش صحیح است، چون «وضو» امر ترتبی دارد،یعنی «کأنه» شارع می فرماید:«إرفع الخبث من بدنک و إن عصیت فتوضأ»؛ [1]

الفرع الثالث : إذا كانت وظیفه المکلف، التیمم لضیق الوقت عن استعمال الماء و مع ذالک خالف فتوضأ؛

شخصی نمازش را تا نزدیک غروب به تأخیر انداخت، یعنی پنج دقیقه به غروب مانده، او هنوز نمازش را نخوانده است، در اینجا اگر بخواهد وضو بگیرد و نماز را با وضو بخواند، نمازش قضا می شود، شرع در این جا می فرماید: باید تیمم کند، حال اگر این آدم که وظیفه اش تیمم است، تیمم نکرد، بلکه وضو گرفت،آنوقت یا همه ی نماز را در خارج از وقت خواند، و یا مقداری از نمازش قضا می شود، آیا وضویش صحیح است یا نه؟ صحت نمازش بستگی به قانون ترتب دارد،یا ایها المکلَّف! «إذا ضاق الوقت فتیمم و إن عصیت فتوضأ» ، «وضو» امر دارد، امرش هم امر ترتبی است، در این جا این دو تا امر متزاحمند،یعنی تیمم کردن و نماز خواندن، مزاحم است با وضو گرفتن و نماز خواندن؛ به این معنی که این دو تا با هم جمع نمی شوند. چرا؟ چون پنج دقیقه به غروب باقی است، برای رفع تزاحم چه کنیم ؟ آیا امر دوم را که وضو است از ریشه بزنیم؟ یا اطلاق امر دوم را قیچی کنیم و امر توضأ را مقید به عصیان امر اول کنیم؟ اولی امرش اهم است، چون در اولی درک فضیلت وقت است، فضیلت وقت اهمیت دارد، اما دومی مهم است.[۲]

الفرع الرابع:إ ذا کان وضوء الزوجه مفوتاً لحق الزوج مع سعه الوقت فتوضئت، فصحه وضوئها مبنیه علی صحه الترتب،أو القول بالملاک؛[۳]

زنی است که شوهرش از او تقاضای بهره گیری جنسی دارد، وقت نماز هم وسیع است، این زن به تقاضای شوهر گوش نمی دهد و سراغ وضو گرفتن می رود، آیا وضوی این زن صحیح است یا نه،(یعنی وضوی که مفوت حق تمتع شوهر است)؟

این بستگی به صحت «ترتب» دارد،یعنی اگر قائل به «ترتب» شدیم، وضویش صحیح است، چون «وضو» امر ترتبی دارد، «کأنّه» مولا می فرماید: «أیتها الزوجه! اطعی امر زوجک وإن عصیت فتوضأ»، ولذا این وضو (بنابر ترتب) صحیح است؛ اما اگر قائل به ترتب نباشیم، این وضو باطل است، مگر اینکه مسلک آخوند را داشته باشیم و بگوییم در صحت «عبادت» لازم نیست که امر داشته باشیم، بلکه صرف ملاـک هم کافی است، این جا دو تا امر با همدیگر متزاحمند،منتها «اولی» اهم است، یعنی امر به اطاعت شوهر اهم است، چون وقت نماز وسیع است، امر «اولی» یعنی امر به اطاعت شوهر مضیق است،اما امر به «وضو» مهم است، چون موسع است. صحت این امر به مهم، «رهن احد الامرین» در گرو دو نظریه است:

الف) یا قائل به «ترتّب» بشویم.

ب) یا قائل به ملاک بشویم. «امران متزاحمان احدهما اطعی امرالزوج، والثانی توضئی وصلّی»، این دو تا امر با همدیگر جمع نمی شوند، ولذا امر دائر است که یا دومی را از ریشه بزنیم، یا به مقدار ضرورت مقید کنیم و بگوییم: وضوی تو مقید به عصیان امر اولی هست.

الفرع الخامس: «لو إنحصر ماء الوضوء بما یوجد فی الآنیه المغصوبه، أو آنیه الذهب والفضه»[۴]

کسی دو ظرفی پر از آب در اختیار دارد

۱) ظرفی که غصبی است

۲) ظرفی که از طلا و نقره است و استعمالش برای مردان حرام است،(إما لکونه مغصوباً، أو لکونه من الذهب والفضه»،این آدم می خواهد با یکی از آنها وضو بگیرد، آبی هم غیر از آبی که در این ظرف است ندارد و نیست، تکلیف ما چیست؟ اینجا دو حالت دارد، عقل می گوید که: تیمم کن؛ به جهت اینکه وضو گرفتن تصرف است و تصرف هم حرام است. ولذا این آدم عذر عقلی و شرعی دارد و باید تیمم کند. حال اگر تیمم نکرد، این دو حالت دارد؛ هردو دستش را توی این ظرف بزرگ می برد و با دو مشتش آب برمی دارد و توی یک ظرف حلال می ریزد،(یعنی ظرفی که غصبی نیست، و یا از طلا و نقره نیست)، اگر این کار و این گناه را مرتکب شد، تیمم از گردن این آدم ساقط می شود، و حتماً باید وضو بگیرد، یعنی قبل از این گناه وظیفه اش تیمم بود. اما اگر این گناه را مرتکب شد،(یعنی با دو مشتش مقداری آب برداشت و توی یک ظرف حلال ریخت، که آن آب ظرف حلال برای تمام اعضای وضو کافی است)، دراین فرض مسلماً امر تیمم ساقط می شود و امر وضو برگردنش می آید، ولذا اینجا جایی «ترتب» نیست، «ترتّب» در دومی است،یعنی آنجا که می خواهد آب را مشت مشت بردارد، یک مشت برمی دارد صورتش را می شوید، دو مشت دیگر هم برمی دار که دو تا دستش را بشوید، همین که صورتش را شست، ادامه ی این امر و صحت این «وضو» بستگی به صحت «ترتب» دارد، نخست می فرماید: «ایها المکلّف! لاـ تغصب؛ أیها المکلّف! لا تستعمل آنیه الذهب والفضه، سپس می فرماید: «و إن عصیت فتوضّأ»، امر به اینکه یک مشت آب بردار و دست راستت را بشوی. این امرش امر ترتبی است. چرا؟ به جهت اینکه با یک مشت آبی که صورت را شست. وضو درست نشد، اگر بخواهد دو مرتبه امر وضو ادامه داشته باشد، هم نسبت به دست راست و هم نسبت به دست چپ، حتماً امر ترتبی لازم دارد،شارع می فرماید: «لاـ تستعمل المغصوب، و إن عصیت (یعنی یک مشت دیگر دو مرتبه برداشتی) فتوضّأ، (دو مرتبه) لا

تستعمل آنیه المغصوبه او الـذهب والفضه، و إن عصـیت (یعنی اگر مشت سومی را برداشتی) فاغسل یـدک الیسـری» - دسـت چپ را بشوی-.

ص: ۳۳۰

پس مسئله ی ما در این فرع پنجم دو صورت پیدا کرد، اگر یک مرتبه آب را برمی دارد، با این کارش گناه می کند، اما ترتب نمی خواهد، یعنی وقتی آب را از کاسه ی غصبی برداشت و در کاسه ی حلال ریخت و از کاسه ی حلال وضو گرفت، وضویش صحیح است. اما اگر بخواهد «شیئاً فشیئاً و غرفةً بعد غرفه» وضو بگیرد، سه تا امر ترتبی می خوهد، هم «اولی» یعنی شستن صورت، هم «دومی» یعنی شستن دست راست و هم «سومی» یعنی شستن دست چپ.

الفرع السادس: «إذا توقف حفظ نفس محترمه علی ترک الصلوه، أو قطعها، فلو عصی و اشتغل بالصلوه مبتداً بها، أو مستمراً فیها فالصّحه مبنیه علی صحه الترتّب، أو القول بکفایه الملاک».[۵]

کسی می بیند که بچه ی توی آب افتاد، و در حال غرق شدن است، با خودش گفت که به من چه ربطی دارد، ولذا مشغول نماز خواندن شد،ومی داند که تا او نماز را تمام می کند، بچه غرق می شود و از بین می رود، یا در اثنای نماز بود، در همان اثنای نماز، دید که بچه ای توی آب افتاد، در اولی شروع به نماز حرام است، در دومی استمرار نماز حرام است. بنابراین؛ اگر اعتنا نکند و شروع کند به نماز خواندن ، و یا نماز را ادامه دهد، این «عیناً» اهم و مهم است. «أنقذ ولد المسلم»، این امر اهم است، چون بدل ندارد، اما خواندن نماز (ابتداءاً و یا استمراراً) مهم است. چرا مهم است؟ چون نماز موسع است،اما انقاذ غریق مضیق است، آیا این نماز درست است یا نه؟ این بستگی به «احد المبنیین» دارد،یعنی در گرو یکی از دو امر است (رهن احد الأمرین)، به این معنی که یا باید ترتّب را درست بدانیم، و یا ملاک را کافی بدانیم، «کأنّه» مولا دو تا امر دارد و می فرماید:«یا أیها المکلّف! أنقذ المسلم و إن عصیت فصلِّ»، یا می گوید: «فصلّ ابتدائاً»، یا می گوید: نماز را ادامه بده، امر دوم مقید به عصیان امر اول است، یا باید قائل به ملاک بشویم و بگوییم: هر چند که این نماز امر ندارد، ولی صحیح است.- البته بر فرض عدم صحت ترتب-،یعنی این نماز با آن نمازی که مبتلا به ازاله نیست،هیچ فرقی ندارد. منتها نمازی که مبتلا به ازاله است، یک مانعی دارد، و آن مانع سبب شده که امرش ساقط بشود،اما مصلحت و ملاکش است،یعنی «معراج المؤمن و قربان کل تقی» سر جایش باقی است.پس بنابر قول به «ترتب» می گوییم که دو تا امر داریم:

ص: ۳۳۱

۱) أنقذ ولد المسلم؛

۲) صلّ؛

در اینجا امر دوم، مزاحم امر اول است، ولـذا امر دایر است که یـا امر دوم را از ریشه بزنیم، و یا اینکه اطلاقش را قیچی کنیم و بگوییم: امر دوم فقـط در صـورت عصـیان اسـت،یعنی اطلاـقش را از بیـن می بریـم، قـانون کلی اسـت کـه: «إذا دار الأـمر بین التصرف الیسیر، و التصرف الکبیر» تصرف یسیر مقدم بر تصرف کبیر است.

الفرع السابع: شخصـی در خانه اش مشغول نماز خواندن است، یک نفر وارد خانه اش می شود و بر او سلام می کند و قصدش هم از سـلام اوست، ولی این آدم بـدون اینکه جواب سـلام را بدهـد به نمـازش ادامه می دهـد، آیـا این نمـاز صـحیح است یا صحیح نیست؟ این شخص دو تا امر داشت:

الف) امر به ردّ سـلام مسـلم؛ ب) امر به صـلات،یعنی «و إن عصـیت فصـلّ»، در درجه ی اول بایـد این آدم رد سـلام می کرد، چون قرآن می فرمایـد: «یـا أیها الـذین آمنوا إذا حییتم بتحیه فحیوا باحسن منها، أو ردّوها»، ولی او بـدون اینکه جواب سـلام را بدهد، به نمازش ادامه داد، این نماز یا به خاطر امر ترتّبی صـحیح است، و یا به خاطرملاکش صحیح است. (عروه الوثقی،فصل فی مبطلات الصلوه، مسئله ۱۶).

الفرع الثـامن: «لو شـرع فی الیومیه مع سـعه وقتهـا، ثم ظهر له ضـیق وقت صـلوه الآیه، یجب علیه قطعها، فلو لم یقطعها و اسـتمر، فالصحه مبنیه علی القول بالترتّب، أو کفایه الملاک» [۶]

مثال: کسـی می بیند که ماه گرفته شد، و دو ساعت طول می کشد تا ماه از گر فتگی بیرون بیاید، با خودش گفت حالا که ماه گرفته شده، من اول نماز عشاء را می خوانم،سپس نماز آیات را. ولذا مشغول خواندن نماز عشاء شد، هنگام خواندن نماز عشا دیـد که ماه در حال باز شدن است، به گونه ی اگر بخواهد نماز عشا را ادامه بدهد،«ماه» به طور کلی باز ، و نماز آیاتش قضـا می شود. صـلات آیـات مضـیق است،یعنی اگر نمـاز عشـا را تمـام کنـد، قضـا می شود، از این طرف هم قطع نماز حرام است، وظیفه ی این آدم در اینجـا این است که نمـاز عشا را قطع کنـد و شـروع به خوانـدن نماز آیات را نمایـد. چون قانون کلی این است که هرگاه واجب موسع با واجب مضـیق با یکـدیگر تزاحم کردنـد، «واجب مضـیق» مقدم بر واجب موسع است، حالا اگر کسـی عصـیان نمود و نمـاز عشـا را تمام کرد،آیا نمازش صـحیح است یا نه؟ صـحت این نماز بسـتگی دارد که این نماز یا امر ترتبی داشـته باشـد، ویـا ملاـک.امر ترتبی این است که: «أیهـا المکلّف! صـلّ صـلوه الآیـات، و إن عصـیت فصلّ» نماز عشایش صحیـح است.اما اگر قائل به «ترتُّب» نشدیم و گفتیم امر ترتبیی در کار نیست، باید قائل به ملاک بشویم. ولی اگر به هیچکدام قائل نشدیم، نماز عشای این شخص باطل است،بنابراین؛ باید نماز آیاتش را قضا کند، نماز عشا را هم بعداً بخواند.

[۱]. العروه الوثقی، کتاب الطهاره، فصل فی التیمم و مسوغاته، فی ذیل المسئله ۲۲؛

[۲]. العروه الوثقی، کتاب الطهاره، فصل فی التیمم و مسوغاته، فی ذیل المسئله ۲۹؛

[۳] . العروه الوثقی، کتاب الطهاره، شرائط الوضو، المسئله ۳۶؛

[۴]. فوائد الاصول، للمحقق الکاظمی، ج۱، ص۳۷۸؛

[۵]. العروه الوثق، کتاب الصلوه، فصلٌ لا یجوز قطع الصلوه الفرضیه اختیاراً، المسئله ۴؛

[۶]. (عروه الوثقی کتاب الصلوه، فصلٌ فی صلوه الآیات، المسئله ۱۲؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه قبلاً بیان کردیم، ما در فلسفه یک قاعده ی داریم به نام: «أدل دلیل علی امکان الشیء وقوعه»، به این معنی که گاهی انسان از وقوع یک شیء، به امکانش پی می برد، حتی مرحوم شیخ انصاری در «فرائد الأصول» از این قاعده استفاده کرده است، «ابن قبه» می گوید: عمل به ظن و خبر واحد حرام است،یعنی امکان وقوعی ندارد. مرحوم شیخ انصاری از وقوعش پی به امکانش می برد و می فرماید که در شریعت اسلام، عمل به خبر واحد وارد شده است،یعنی «متواترتاً» به ما رسیده است که عمل به خبر واحد اشکالی ندارد، از وقوعش پی می بریم که عمل به خبر امر جایز است، ما نیز در این فروع و مثال های شانزده گانه ی که جمع کرده ایم، از وقوع «ترتُّب» در شریعت اسلام، پی به امکانش می بریم، علاوه بر این، این خودش یکنوع تطبیق قواعد بر صغیریات است. ما در جلسات قبلی یک مقدار مثال هایی را ذکر کردیم که صحت عمل دوم در گرو صحت «ترتُّب» است، یعنی عمل دوم در صورتی صحیح است که «ترتُّب» را صحیح بدانیم، یا «لا أقل» ملاک را برای صحت کافی بدانیم،در این جلسه هم یک مقدار مثالی را که باقی مانده است بیان می کنیم که مجموعاً می شود شانزده فرع و مورد.

ص: ۳۳۳

الفرع التاسع: چنانچه در «ماه رمضان» بر انسانی سفر برای «حج» یا سفر برای چیز دیگر واجب بشود، به گونه ی که اگر سفر نرود، عصیان حساب می شود.در این فرض مسلم است اگر این آدم سفر برود، باید روزه ی خود را افطار کند و نماز را قصر بخواند، حالا اگر این آدم عصیان کرد،یعنی سفر را ترک کرد و به مسافرت نرفت، آیا روزه ی این آدم صحیح و درست است یا نه، نمازش تمام است یا نه؟ این بستگی دارد که شما ترتب را صحیح بدانید،یعنی «کأنّه» خداوند چنین می فرماید: «أیها المکلّف! حجِّ، و إن عصیت فصم وأتمم»، اگر ما ترتب را درست بدانیم، هم صومش درست است و هم نمازش تمام است. اما اگر «ترتُّب» را صحیح ندانستیم، باید از مبنای مرحوم آخوند خراسانی استفاده کنیم و بگوییم: «ملاک» نیز در صحت عبات کافی است. البته «سفر» که در اینجا واجب است، وجوبش وجوب نفسی نیست، بلکه وجوبش وجوب غیری است، چون آنچه که واجب است عبارت است از: حج، جهاد،و زیارت والدین،«جاهد فی سبیل الله، حج، زرالوالدین و ...، و إن عصیت فصمّ و

أتمم» اینها واجب هستند، «سفر» برای اینها مقدمه است،منتها میزان و معیار در اهم و مهم ، نفسی بودن و غیری بودن نیست، بلکه معیار و میزان در اهم و مهم بودن، موسع و مضیق بودن است، یعنی اگر در جایی واجب غیری مضیق بود، واجب نفسی موسع، واجب غیری می شود اهم،واجب نفسی می شود مهم.پس معیار در اهم و مهم بودن، موسعیت و مضیقیت است، نه نفسی بودن و غیری بودن.[۱]

الفرع العاشر: «اذا زاحم الصوم حفظ النفس الغیر».

ص: ۳۳۴

شخصـی صـائم و روزه دار است، از طرفی هم می بینـد که انسـانی در یک دریا، اسـتخر ویا یک حوض عمیق افتاده و در حال غرق شـدن است و دارد غرق می شود، اگر بخواهـد این آدم غریق را نجات بدهـد، بایـد سـر را توی آب فرو ببرد تا بتواند آن انسـان را نجات بدهـد. به عبارت دیگر: حفظ جان غریق، بسـتگی دارد که این آدم سـر را زیر آب فرو ببرد، و با فرو بردن سـر زیر آب، روزه اش باطـل می شود. حال اگر این شـخص عصـیان کرد و آن غریق را نجات نـداد، آیا روزه اش صـحیح است یا نه؟ صـحت روزه اش بسـتگی به «ترتّب» دارد،یعنی «کأنه» مولا چنین می فرماید: «أنقذ هذا الغریق، و إن عصـیت فصم»؛ صحت روزه ی این آدم بستگی دارد به این که یا باید قائل به امر ترتّبی بشویم، و یا انیکه ملاک را کافی بدانیم؛ این دوتا امر در اینجا مسـلماً متزاحم هستند، منتها نجات «غریق» اهم است، چون مضیق است. روزه هم مهم است، چون موسع است، یعنی بدل دارد، یعنی در غیر ماه رمضان قضا می کند.[۲]

الفرع الحادی عشر

زنی است که می خواهد در «ایام البیض» معتکفه بشود، مسـلماً اعتکاف این است که در یک مسجدی برود و معتکف بشود،از طرف دیگر اعتکـاف این زن، مزاحم است بـا حق شـوهرش،یعنی زوج می گویـد که: من راضـی نیسـتم، چون اعتکـاف شـما مزاحم حق من است، آیا اعتکاف این زن صـحیح است یا نه؟ این بسـتگی به صحت «ترتب» دارد، «کأنّه» خلّاق متعال چنین می فرماید:«أ یتها الزوجه! أطعی أمر زوجک، و إن عصـیت فاعتکفی و صـمی» ، که در حقیقت امر به اعتکاف و امر به صـیام، فرع عصـیان امر اوّل است، امر اول اطاعت امر زوج است، که این زن معصـیت کرد، آنگاه اگر اعتکاف کند و روزه بگیرد، صحت این روزه و اعتکاف، بستگی دارد که یا امر ترتبی را صحیح بدانیم، و یا «لا اقل» قائل به ملائک بشویم.[۳]

الفرع الثانی عشر :

کسی که فعالیت اقتصادی دارد،چنانچه در آخر سال سود وربح عایدش بشود، باید خمسش را بپردازد، اما به شرط این که بدهکار نباشد، بدهکاری هم بر دو قسم است:

الف) گاهی انسان بدهکار است،ولی طرف مقابلش(طلبکار) مطالبه نمی کند،در این قسم انسان نمی تواند آن را جزء مؤونه حساب بکند و بگوید: «الخمس بعد المؤونه» مانند: مهریه ی زنان که «قطعاً» جزء بدهی زوج است ، منتها غالباً خانم ها آن را طلب نمی کنند،و چون این نوع بدهی مطالَب نیست فلذا انسان نمی تواند آن را جزء مؤونه حساب کند.

ب) گاهی انسان از شخصی بدهکار است که طلب می کند، مثلاً، کسی در آخر «اسفند ماه» در آمد و ربحش را حساب کرد و دید که یک میلیون تومان سود و ربح عاید شده است که باید دویست هزار تومان خمس بدهد، از طرف دیگر بدهی معجل به گردنش است،یعنی طلبکار جلوی منزلش ایستاده و زنگ خانه اش را فشار می دهد و می گوید،طلبم را بپرداز، این آدم در این قسم می تواند این دویست هزار تومان را پای بدهیش حساب کند وبگوید:من یک میلیون در آمد و سود ندارم، بلکه سود و درآمد من هشت صد هزار تومان است، قهراً خمس من می شود یکصد و هشتاد هزار تومان.پس اگر کسی یک چنین بدهی عاجل را دارد که «فبها المطلوب»، اما اگر یک چنین بدهی به گردنش نیست، باید خمس همان یک میلیون را بپردازد،یعنی «کأنه» خداوند چنین می گوید: «أدِّ دینک، فإن عصیت فخمِّس».[۴]

الفرع الثالث عشر :

«لو صلی العصر قبل الظهر فی وقت المشترک نسیاناً، فلا مانع من الإتیان بالظهر فی الوقت المختص بالعصر فلو خالف و صلی صلوه القضاء، هل هی صحیحه أولا ؟»

ص: ۳۳۶

چنانچه که می دانید به اندازه چهار رکعت از اول زوال مختص نمازظهر است، چهار رکعت به غروب مانده، وقت مختص نماز عصر است،اما سایر اوقات (یعنی بین اول وقت و آخر وقت، وقت مشترك ظهر و عصر است) حالا اگر کسی در وقت مشترك «نسیاناً» نماز عصر را قبل از نماز ظهر خواند، می گویند: نماز این آدم صحیح است، چون تقدیم شرط ذکری و شرط عملی است،یعنی انسان نمی تواند عالمانه نماز عصر را قبل از نماز ظهر بخواند، اما اگر «نسیاناً» بخواند اشکالی ندارد، منتها باید بعداً نماز ظهر را بخواند، ولی این آدم با اینکه به اندازه ی چهار رکعت بیشتر به غروب نمانده است،نماز ظهر را نخواند.یعنی وظیفه اش خواندن نماز ظهر است. چرا؟ چون نماز عصر را قبلا خوانده است، حالا اگر او نماز ظهر را نخواند، بلکه به جای نمازظهر، نماز قضا بخواند، آیا این نماز قضایش صحیح است یا نه؟ این بستگی به صحت «ترتب» ترتب می گوید: «أیها المکلف! صل صلوه الظهر فی هذا الوقت المختص وإن عصیت، فصل صلوه القضاء». البته این جا از قبیل اهم و مهم است،یعنی نماز ظهر اهم است، چون وقتش مضیق است، «نمازقضا» مهم است، چون وقتش موسع است، حالاـ اگر کسی اهم را نخواند، بلکه بجایش مهم را خواند، صحت این «نماز» بستگی به «ترتب» دارد.[۵]

الفرع الرابع عشر :

شخصی لباسش غصبی است، «علی القول بالإمتناع» نماز در لباس غصبی باطل است. چرا؟ چون آقایان امتناعی ها می گویند: امر و نهی نمی توانند در «شیء واحد» جمع بشوند، بلکه یا باید امر را مقدم کنیم و یا نهی را؛ می گویند که «در مقام تقدیم» نهی را مقدم می کنیم؛ چرا نهی را مقدم می کنیم ؟ لأن دفع المفسده أولی من جلب المنفعه؛ حالا اگر کسی نسیان کرد، یعنی فراموش نمود که این لباسش غصبی است، یا جاهل به غصب بود و با این لباس غصبی نمازش را خواند،آیا نماز این آدم صحیح است یا نه؟ می گویند: حتی «علی القول باالإمتناع» هم این نماز صحیح است. چرا ؟ چون «جهل» سبب می شود بر این که نهی فعلیتش از بین برود، یعنی فعلیت منحصر بشود به صلات. اگر کسی جاهل به غصب باشد، «ترتب» نمی خواهد، چون جاهل معذور است،ولذا در این صورت نهی از بین می رود، فقط امر صلاتی باقی می ماند. اما اگر کسی ناسی شد، یعنی غصب کرده،منتها بعداً غصبیت را فراموش نموده است،ما ممکن است نسیان را در اینجا عذر عقلی بگیریم، اما نهی ساقط نمی شود،یعنی معذور است، ولی «نهی» ساقط نمی شود. مولا می فرماید: «أیها الناسی للغصب! أترك الغصب و إن عصیت فصل» صحت صلات «ناسی» بستگی به تصحیح ترتب دارد.[۶]

الفرع الخامس عشر

«لو فرض حرمه الإقامه علی المسافر من اول الفجر الی الزوال» .مثلاً؛ شخصی نذر کرده است که فلان روز را در مشهد مقدس نماند، قهراً این شخص مأمور است به شکستن روزه و نمازش، ولی این آدم لا ابالی گری کرد، یعنی قصد اقامه کرد و ده روز را در مشهد ماند که هم باید روزه بگیرد و هم نماز را تمام بخواند. چرا؟ به خاطر ترتب؛ یعنی «کأنه» مولا می فرماید: «أیها المکلف! لا تقم و إن عصیت فصم و أتمم صلوتک». [۷]

الفرع السادس عشر

فرع شانزدهم، عکس فرع پانزدهم است، یعنی کسی نذر کرده است که ده روز را در مشهد بماند و قصد اقامه کند، اگر به نذرش عمل کرد و ده روز را در مشهد ماند، مسلماً هم باید روزه بگیرد و هم نماز را تمام بخواند. اما اگر معصیت کرد،یعنی قصد اقامه نکرد و از مشهد خارج شد و به سمت قم آمد، در اینجا وظیفه ی این آدم این است که روزه را باطل کند و نماز را هم قصر بخواند. چرا؟ به جهت «ترتب»، یعنی «کأنه» مولا می فرماید: أیها المکلَّف المسافر! إقم (قصد اقامه کن) و إن عصیت و رجعت من السفر فأفطر و قصِّر صلاتک.[۸]

[۱]. فوائد الاصول، ج۱، ص۳۵۷، اجود التقریرات، ج۱، ص۳۰۲؛

[۲] العروه الوثقی، کتاب الصوم، فصل فی شرائط صحه الصوم، فی ذیل قوله: الشرط السادس؛

[۳] .العروه الوثقی، کتاب الاعتکاف، فصل: یشترط فی صحته امور: السابع؛

[۴]. فوائد الاصول، ج ۱،ص ۳۵۸؛

[۵]. کتاب الصلوه،ص۱۶،للحائرالیزدی ؛

[۶] . کتاب الصلوه،ص ۴۸-۴۹،للحائرالیزدی؛

. [۷] فوائد الاصول، ج ۱، ص۳۵۷-الی-۳۵۸؛

[۸] . فوائد الاصول، ج ۱، ص-۳۵۸؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

ما هرچند که از مسئله ی «ترتب» فارغ شدیم، ولی کلام مرحوم شیخ بهاء الدین عاملی ما را وادار کرد که این بحث را بکنیم،چون ایشان فرمود که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد خاص نیست، اما «لااقل» سبب می شود که مولا با وجود امر به اهم، امر به مهم نکند، همین مقداری که امر به مهم نکرد، این کافی در فساد صلات است،یعنی لازم نیست که صلات هم امر داشته باشد، بلکه عدم الامر نیز کافی در فساد است.

اما آقایان ترتبی ها برای «صلات» امر درست کردند،منتها امر ترتبی، به این معنی که لازم نیست امر ترتبی به این شکل از شارع به ما برسد، یعنی در روایتی داشته باشیم که: «أزل النجاسه و إن عصیت فصل»، بلکه عقل در این جا حاکم است و می گوید: امر دایر است که یا خطاب را از بین ببری، یا اطلاقش را؛ » إذا دار الأمر» بین اینکه امر از بین برود یا خطاب. عقل می گوید: اطلاق را از بین ببرید،یعنی مقید به عصیان کنید. حضرت امام (ره) ترتب را رد می کند، ولی خودش یک نظریه ی ابراز کرده که در این نظریه تنهاست، ایشان در واقع می خواهد همان نتیجه ی «ترتب» را بگیرد، یعنی برای نماز امر درست بکند،منتها نه از طریق «ترتب» بلکه از طریق دیگر .

بنابراین؛ تمام تلاش ها برای این است که برای «صلات» امر درست کنند، ترتبی ها از راه «ترتب» امر درست می کنند، امام(ره) هم از طریق دیگر؛ ایشان(حضرت امام) برای اثبات مطلب خودش مقدمات سبعه و هفتگانه دارند، که ما خلاصه وچکیده ی آنها را بیان می کنیم، تا دیده شود که ایشان ازطریق این مقدمات چه نتیجه ی می گیرند و برای این«صلات» چگونه امر درست می کنند.

ص: ۳۳۹

المقدمه الأولی: فی أن الاوامر متعلقه بالطبائع . این مقدمه ی اول است که ما آن را در آینده مطرح می کنیم تا معلوم شود که آیا «اوامر» متعلق به طبائع است، یا متعلق به افراد می باشد؟ غالب کسانی که این مسئله را مطرح می کنند، افراد را درست معنی نمی کنند و انسان خیال می کند که مراد شان از افراد، افراد خارجی است و حال آنکه مراد از افراد، افراد خارجی نیست، بلکه مراد این است که آیا «طبیعت» مأمور به است، یا طبیعت با خصوصیاتش مأمور به است؟ اگر بگوییم: «طبیعت» مأمور به است، «صلِّ» یعنی ذات الصلوه مامور به است.

امـا کسانی که قائلنـد «اوامر» به افراد متعلق می باشـند، می گوینـد: خصوصـیات نیز متعلق امر است. مثلاً؛ «الصـلوه فی المسـجد الأعظم، الصلوه فی البیت، الصلوه مع العباء، الصلوه مع العمامه» یعنی همه ی اینها خصوصیات متعلق امرند .

اما اگر بگوییم که «اوامر» روی ذات الطبیعه رفته است، این همان قول اول است.

امـا اگر بگـوییم: »اوامر» علاـوه بر اینکـه روی طـبیعت رفتـه اسـت، روی خصوصـیات نیز رفته، یعنی خصوصـیات هم متعلَّق امر هسـتند، به این می گوینـد که «اوامر» روی افراد رفته است. بنـابراین؛ مراد از «افراد» خصوصـیات خـارجیه نیست، چون مصادیق خـارجیه نمی تواننـد متعلَّق امر باشـند، فلـذا کسـانی که می گوینـد: علاـوه بر «ذات الطـبیعه» خصوصـیات طبیعت نیز متعلق امر هسـتند، آنها می گوینـد که «اوامر» روی افراد رفته است، مرحوم امام و غالب محققین، همان قول اول را گرفته اند و دوتا دلیل هم برای مدعای خود اقامه کرده اند:

۱) دلیل اول شان این است که «لفظ امر» مرکب از دوتا دال است:

الف) هیأت؛ ب) ماده؛

هیأت دلالت بر بعث دارد، ماده هم دلالت بر طبیعت می کند، وقتی من می گویم: «إضرب»، یا «أکرم»،«إضرب» هیأتی دارد که بر وزن إفعل است،« اکرم» نیز هیأتی دارد بر وزن «أفعل» که دلالت بر بعث می کند، «ماده» دارد به نام «ضرب» یا «کرم» که دلالت بر طبیعت دارد، اما چیزی که دلالت بر خصوصیات کند، ندارد«فلیس هنا ما یدل علی الخصوصیات» یعنی علاوه بر ماده و هیأت یک چیز دیگری نداریم که بر خصوصیات دلالت کند؛پس اگر می گوییم: «اکرم زیداً» هیأتش دلالت بر طلب، یا بر بعث می کند، ماده اش هم بر طبیعت دلالت دارد، بنابراین؛ دیگر چیزی نداریم که بر خصوصیات دلالت کند وبگوید: اکرم زیداً فی البیت، اکرم زیداً فی المسجد،یعنی نه «فی البیت» دال دارد، و نه« فی المسجد» و و نه چیز دیگر.

۲) دلیل دوم شان این است که « مولا» بر چیزی دستور می دهد که در غرضش مدخلیت داشته باشد، و چیزی که در غرض مدخلیت دارد همان اکرام است، نه خصوصیات اکرام؛یعنی «خصوصیات» هیچ گونه دخالتی در غرض مولا ندارند،خصوصیات کدام است ؟ اکرام کن با دادن چایی، اکرام کن با دادن آب، اکرام کن در مسجد، اینها در غرض مولا دخالتی ندارند، و «مولا» هم چیزی که اصلاً دخالتی در غرضش ندارد، امر نمی کند، پس نتیجه می گیرند که «اوامر» متعلق به طبایع است و دو تا دلیل کوتاه و مختصر هم برای این مدعای خود ذکر می کنند:

۱) برای خصوصیات (اصلاً) دالی نیست،چون هیأت «اکرم» دلالت بر طلب و یا بعث دارد، ماده اش هم دلالت بر «اکرام» می کند،فلذا ما دیگر برای «خصوصیات» دالی نداریم تا اینکه اوامر متعلق به خصوصیات بشوند.

۲) دلیل دوم شان این است که شرع مقدس چیزی را در متعلق بعث و امر قرار می دهد که در غرضش مدخلیت داشته باشد، غرضش هم قائم با اکرام است، اما خصوصیات در غرض او دخالت ندارد . (این مقدمه، مورد قبول همه است)

المقدمه الثانیه: «الإطلاق رفض القیود، لا الجمع بین القیود». توضیح این مقدمه این است که قبل از «مرحوم أیه الله بروجردی» اطلاق را اطلاق لحاظی تصور می کردند و می گفتند معنای اطلاق این است که مولا طبیعت را با انواع قیودش لحاظ می کند و هیچکدام را اخذ نمی کند. مثلاً؛ مولا که می فرماید: «أعتق رقبه» همه ی قیود را رعایت می کند،یعنی سواء کانت مومنه، أو کافره، سواء کانت عادله أو فاسقه، سواء کانت عربیه أو عجمیه.ولذا تا قبل از آیه الله بروجردی اطلاق را چنین معنی می کردند که: «لحاظ الطبیعه مع عامه القیود« اطلاق لحاظی این است که طبیعت را با تمام قیود ملاحظه کنی و بگویی که هیچکدام از این قیود در حکم دخالتی ندارند.

در مقابل «اطلاق» تقیید است، «تقیید» این است که به یک حالت منحصر کنیم بگوییم: «رقبه مؤمنه».

ولی مرحوم امام (به پیروی از آیه الله بروجردی) می فرماید : اطلاق به این معنی غلط و اشتباه است،یعنی اطلاق جمع قیود نیست، بلکه «الإطلاق رفض القیود» اطلاق این است که قید را ترک کنی. به عبارت دیگر : معنای اطلاق این است که «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم». أعتق رقبه، یعنی «رقبه» تمام الموضوع است،یعنی دیگر لازم نیست که ما حالات را هم در نظر بگیریم و بگوییم: سواء کانت عالمه، جاهله، مؤمنه أو کافره، عربیه أو عجمیه. اطلاق لحاظی به این معنی غلط است، چون این جمع قیود است، و حال آنکه اطلاق در عربی به معنای رهاست،یعنی رها از قیود است، نه جمع قیود.معنای رها از قیود این است «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم»، طبیعت تمام موضوع است، «أعتق رقبه»، یعنی «رقبه» تمام موضوع است،برخلاف «أعتق رقبه مومنه»،چون طبیعت در اینجا تمام الموضوع است. بنابراین؛« فالأطلاق کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم، الإطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود»، فلذا ما نیز (به تبع این دو استاد بزرگوارمان) هم در مبحث مطلق و مقید، و هم در مبحث این جا و جاهای دیگر اطلاق را چنین معنی کردیم که«کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم، والمقید کون الطبیعه بعض الموضوع للحکم»،یعنی در «مقید» طبیعت بعض الموضوع است، اما در «مطلق» تمام الموضوع است،ما در این مقدمه نیز با حضرت امام(ره) موافق هستیم .

ص: ۳۴۲

المقدمه الثالثه: الدليل غير ناظر لصوره التزاحم . در اين مقدمه ی سوم، تمام عنايت روی اين است مولا وقتی که به شما امر کرده و فرموده: «أزل النجاسه»، اين هرگز ناظر به صورت تزاحم نيست، تزاحم کدام است ؟ که روزی و روزگاری اين نماز مزاحم می شود با امر اهم، هيچ دليلی ناظر به صورت تزاحم نيست. چرا ؟ به جهت اين که تزاحم در رتبه ی دوم است، «امر» در رتبه ی اول است، چيزی که در رتبه ی اول است نمی تواند ناظر بشود به چيزی که در رتبه دوم است. مثلاً؛ مولا در «أزل النجاسه» امر را روی عنوان ازاله برده است،يعنی امر «أزل» روی ازاله رفته است، وحال آنکه «تزاحم» دو مرحله بعد است؛ چطور دو مرحله بعد است؟

۱) می خواهد اين «ازاله» را در خارج به صورت يک واقعه پياده کنم، پياده کردن يک مرحله؛

۲) گاهی در مقام پياده کردن مبتلا به نماز می شود، يعنی نماز هم در همان موقع واجب می شود. پس اگر بخواهد اين «ازاله» ناظر بشود به صورت تزاحم، بايد به دو درجه از خود متأخر نظر داشته باشد: الف) اين «أزل» به صورت واقعه پياده بشود؛ ب) در مقام پياده شدن مبتلا به نماز بشود.گاهی پياده کردنش ساعت ۱۰ صبح است که مزاحم نيست، گاهی هم پياده کردنش در ساعت ۵/۱۲ ظهراست که مبتلاـ به نماز است،فلذا چيزی که در مرتبه ی بالاـست نمی تواند ناظر به چيزی بشود که به دو رتبه(رتبتين) متأخر از خودش است: ۱) يعنی پياده کردن اين امر در ضمن يک واقعه؛ ۲) در مقام پياده شدن مبتلا به نماز است.

ص: ۳۴۳

المقـدمه الرابعه: للحکم مرحلتـان، أوللأحکـام الشـرعیه مرتبتـان؛این مقـدمه در واقع رد بر آخونـد خراسـانی است، چون ایشان معتقد است که احکام چهار مرحله دارد :

۱) مرحله ی اقتضـاء؛ ۲) مرحله ی انشـاء؛ ۳) مرحلـه ی فعلیت؛ ۴) مرحله تنجز؛.ایشـان در جمع بین حکم واقعی و ظـاهری حتی تنجز را هم دو مرحله کرده است؛ اما حضـرت امام(ره) منکر این معنی است و می فرماید: ما چهار مرتبه نداریم، بلکه دو مرتبه است،ما نخست کلام آخوند را می خوانیم ، ایشان می گوید: «احکام» در درجه ی اول باید صـلاحیت و قابلیت جعل را داشـته باشـند،یعنی یا بایـد دارای مصـلحت باشـند و یا دارای مفسـده، اگر مصـلحت دارد، بعث کنیـد. و اگر مفسـده دارد، جلوگیری کنید. به عبارت دیگر: تا در «شیء» اقتضاء و قابلیتی برای جعل حکم نباشد، حکم جعل نمی شود .

مرحله ی دوم مرحله ی انشاء است،یعنی احکام در عالم بالا و لوح محفوظ انشاء می شوند .

مرحله ی سوم هم مرحله ی فعلیت و مرحله ی بیان است، به این معنی که جبرئیل خـدمت پیغمبر اکرم(ص) می آید و مطلب را بیان می کند، پیغمبر، یا ائمه ی معصومین(علیهم السـلام) که اسـرار نبوت پیش آنان است به وسیله ی قرآن و حدیث احکام را بیـان می کننـد، همین که این احکـام بیـان شدنـد، می شونـد فعلی،خواه به مردم برسـد یا به مردم نرسـد . مرحله ی چهارم هم مرحله ی تنجز است،یعنی همین که مردم این احکـام را خواندنـد که چنین احکـامی را رسـول خـدا و یـا ائمه معصومین(علیهم السـلام) گفته انـد و به دست مـا هم رسـید است،آنوقت این احکـام در حق آنـان می شود منجز.(این بود مراحل چهارگانه ی احکام).

حضــرت امـام(ره) می فرمایــد: «احکـام» دو مرحلـه بیشـتر نــدارد. چرا؟ چـون مرحلـه ی اول کـه مرحلـه ی اقتضـاست، حکم نیست،یعنی مرحله ی «اقتضاء و قابلیت» از مراحل حکم نیست. بلی! هر حکمی قبلا باید قابلیت و زمینه داشته باشد،منتها قابلیت که حکم نیست، قـابلیت غیر از حکم است. امـا مرحله ی چهـارم که مرحله ی تنجز است، آن هم از مراحـل حکم نیست، بلکه حکم عقل است،یعنی عقل می گوید که: أیها العبد! حالا که فرمان رسول خدا و فرمان ائمه (علیهم السـلام) به دست تو رسیده اسـت، تـو دیگر در پیشـگاه خـدا معـذور نیسـتی،یعنی نمی تـوانی بگـویی که«رفـع عن امـتی مـا لاـ یعلمـون» تـو جزء افراد « ما لایعلمون» نیستی،پس مرحله ی تنجز هم حکم نیست، بلکه این حکم عقل است.

حضـرت امـام (ره)می فرمـود که حکم دو مرحله دارد، مرحله ی انشـاء یـا مرحله ی فعلیت، مرحله ی انشـاء آن است که انشـاء بشود، اما بیان نشود، مثل این که در مجلس شورای اسلامی چیزی را تصویب بکنند، اما به دولت ابلاغ نکنند، یا به دولت ابلاغ بکنند، ولی دولت به مردم ابلاغ نکند، ایشان می فرمود که در اسلام احکام انشائی دو تا است:

۱) یک رشته از احکام است که از اول بیان نشده اند،یعنی اصلاً بیان نشده اند، مثل احکامی که در نزد امام زمان(عج) مخزون هستند و بیان نشده اند، انشاء شده اند، اما بیان نشده اند.

۲) آن احکـامی کـه مطلقـاتش را پیغمـبر گفتـه است، ولی مقیـداتش را نگفته است، عمـوم را گفته است، ولی مخصِّص هـا را نگفته است،امـام(ره) می فرمود: این احکـام انشائی است. کـدام انشائی است ؟ آن جنبه ی مقیـد و مخصـص انشائی است. بلی وقتی که ائمه (علیهم السلام) آ ن را بیان کردند، آن وقت از مرحله ی انشاء بیرون می آیند و می شوند فعلی .

المقـدمه الخامسه: الخطابات القانونیه خطاب واحـد لا خطابان؛ این مقـدمه ی پنجم در مطلب ایشان مؤثر است. معمولاً در میان اصولیون «القول بالإنحلال» معروف است، قول به انحلال این است که پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) موقعی که فرمود: «أقم الصـلوه»، این «ینحـل الی خطابـات» یعنی «اقم الصـلوه» منحـل می شود به خطابـات میلیاردی،یعنی به تعـداد افراد خطاب است، معتقدنـد که خطابات شـرع «ینحل حسب الأفراد» به گونه ی که هر فردی خطاب خاصـی دارد، غالباً هم شـنیده ایـد که خطاب منحل می شود «حسب تعداد الافراد»،یعنی خدا که فرموده «اقم الصـلوه»، مادامی که در جامعه مردم است،یعنی زید، عمر بکرو ...، است،ما به تعداد افراد امر داریم؛ ولی مرحوم امام این معنی را منکر است و می فرماید: «خطاب» واحد است، منتها متعلَّق ها کثیر است،یعنی همه ی مردم حجت دارند، خلاصه ی فرمایش ایشان این است که:

الف) خطاب واحد است؛ ب) متعلَّق ها کثیرند، یعنی « ناس» و لله علی الناس حج البیت؛ ج) همه ی مردم حجت دارند.

حضرت امام(ره) می فرماید: خدا بیش از یک خطاب ندارد، «خطاب» روی عنوان رفته است، نه روی افراد؛ «عنوان» یعنی الناس، مثل: «ایها الناس کتب علیکم الصیام، ولله علی الناس حج البیت و...؛»

خطاب روی عنوان رفته است، مسلماً عنوان مصادیق کثیره دارد، اما هر فردی خطاب ندارد، بلکه هر فردی حجت دارد، حضرت امام(ره) دو تا دلیل می آورد بر این که خطاب کثیر نیست:

۱) اگر ما در انشاء قائل به انحلال می شویم، باید در اخبار هم قائل به انحلال بشویم، اخبار کدام است ؟ کسی می گوید که: «النار حاره»، این آدم با این گفتنش یک خبر داده، نه چندین خبر.بنابراین؛ اگر شما در انشاء قائل به انحلال هستید، باید در اخبار هم قائل به انحلال بشوید،یعنی اگر یک نفر به شما خبر می دهد که: «النار حاره» باید بگویید به تعداد آتش های دنیا خبر داده، و حال آنکه این حرف قابل قبول نیست. چرا؟ چون دروغ می شود.

ب) دلیل دومش این است که اگر ما قائل به انحلال باشیم، باید بگوییم که عصاه و کفار مکلف به احکام نیستند، و حال آنکه در فقه شیعه می گویند که آنها نیز مکلف هستند.اما اگر قائل به انحلال شدیم، خطاب کافر و عاصی قبیح است، یعنی معنی ندارد که خداوند به یک نفرکافر و یا عاصی بفرماید: «صلِّ، صم» .پس اگر ما قائل به انحلال بشویم، خطاب کافر قبیح است، خطاب عاصی قبیح است. چرا قبیح است؟ چون وقتی من می دانم که او به حرف من گوش نمی دهد، خطاب او قبیح است. اما بر خلاف این که بگوییم: انحلالی در کار نیست،یعنی یک خطاب است، منتها متعلَّق ها کثیرند، اما حجت بر همه ی مردم (اعم از مؤمن، کافر و عاصی) تمام است.پس حضرت امام(ره) که انکار انحلال می کند و می فرماید: «الأحکام الإنشائیه لا ینحل إلی احکام کثیره» دو تا دلیل برای این مدعایش می آورند:

۱) اگر ما در انشاء قائل به انحلال شدیم،باید در اخبار نیز قائل به انحلال بشویم .

۲) اگر قائل به انحلال شدیم، خطاب کافر و خطاب عاصی قبیح است.

دو مقدمه ی دیگر را هم در جلسه ی آینده می خوانیم تا دیده شود که نتیجه چه می شود؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

گفتم مرحوم امام «ترتبی» را که محقق نائینی پایه گذاری کرده است قبول نکردند ولذا ترتب را رد کردند، و حال آنکه ما «ترتُّب» را پذیرفتیم،آنگاه خود حضرت امام(ره) یک طرحی را ریخته اند تا در این طرح برای «صلات» امر درست کنند، تمام این زحمت ها برای این است که بتوانیم برای «صلات» امر درست کنیم، چون «شیخ بهاء الدین عاملی» فرمود که در بطلان «نماز» نهی لازم نیست، بلکه عدم الأمر هم در بطلان نماز کافی است، فرض کنید که امر به «شیء» مقتضی نهی از ضد نیست، اما امر به «شيء» با امر صلاتی هم جور نیست و سازگاری ندارد،یعنی امر صلاتی ساقط است، پس صلات باطل است.اما قائلین به «ترتُّب» با بیان های مختلف برای صلات امر درست کردند .ولی حضرت امام(ره) ترتب را نپذیرفتند، فلذا خودش یک طرح دیگری دارند که فوق ترتب است.یعنی برای هردو «امرین عرضیین» درست می کند در حالی که هیچکدام مقید به عصیان نیست. ایشان(حضرت امام) برای این نظریه ی خودش هفت تا مقدمه چیده است که درباره ی هر یک از این مقدمات،یک روز «تقریباً بحث می کردند، ولی ما روح و جان آن مقدمات را آوردیم که زیاد معطل نشویم.

مقدمه ی اول این بود که اوامر و نواهی روی طبائع رفته اند، نه روی افراد، مراد شان هم از افراد، افراد خارجی نیست، بلکه مراد شان از افراد، مشخصات و ممیزات کلی است.

ص: ۳۴۷

مقدمه ی دوم ایشان این بود که ما در عالم چیزی به نام اطلاق لحاظی نداریم،بلکه تمام «اطلاقات» اطلاق ذاتی است، و معنای اطلاق ذاتی این است که «کون الطبیعه تمام الموضوع للحکم». اما اطلاق لحاظیی که «مولا» طبیعت را به صورت های مختلف لحاظ کند، نداریم. امام (ره) می فرمود که این اطلاق نیست، بلکه این جمع قیود است، چون اطلاق آن است که «لا ـ قید» باشد، و حال آنکه شما همه ی قیدها را جمع کردید، «الإطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود».

مقدمه ی سوم ایشان این بود که هیچگاه«دلیل» ناظر به حالت تزاحم نیست، دلیل ایشان یکی این بود که «تزاحم» از نظر رتبه متاخر است. ولی دلیل دیگرش بهتر بود که می فرمود: «اصلاً» هر دلیلی مرکب از ماده و هیئت است، «ماده» دلالت بر طبیعت می کند، صورت و هیأت دلالت بر بعث می کند، ولذا دیگر دالی بر صورت تزاحم نداریم،یعنی در «ازل النجاسه دال دیگری نیست که بگوید اگر «ازاله» با نماز مزاحم شد، باید چه کنیم؟ یک چنین دالی نداریم.

مقدمه ی چهارم شان این بود که هر چند اصولی ها برای حکم چهار مرتبه ذکر کردند، ولی حکم بیش از دو مرتبه ندارد،

یعنی مرحله ی اقتضاء که اصلاً حکم نیست، چهارمی که تنجز باشد،آن حکم عقل است.فلذا «حکم» دو مرحله بیش ندارد که آن دو مرحله عبارت است از:

۱) مرحله ی انشاء؛ ۲) مرحله ی فعلیت

مقدمه ی پنجمی این بود که : خطابات قانونی با خطابات شخصی فرق دارند، در خطابات شخصی همه چیز معتبر است،یعنی «شخص» باید عاقل باشد، بالغ، قادر و ...، باشد. اگر این شرائط درآن جمع نباشد، خطاب شخصی قبیح است ولو احتمال امتثال هم در او بدهیم؛ ولی در خطابات قانونی همین مقداری که در خطاب به یک میلیون نفر، صد هزار نفرش آماده ی امتثال باشند، بقیه ممکن است عاجز باشند،یا عاصی و کافر باشند، در عین حال خطاب قانونی صحیح است،علت و اساسش هم این است که خطاب قانونی منحل نمی شود تا اینکه هر فردی یک خطابی داشته باشد، بلکه خطاب واحد است، نه خطاب های متعدد.به عبارت دیگر: «انحلال» معنی ندارد. «حکم» واحد است،یعنی متعدد نیست، کثرت در متعلقش است.ایشان برای این مدعای خود سه تا دلیل هم اقامه می کند:

الف) اگر انحلال در انشاء قائل بشویم، باید در اخبار هم قائل بشویم .ب) اگر ما قائل به انحلال بشویم، باید خطاب کافر و عاصی غلط باشد، چون اراده منقدح نمی شود .

المقدمه السادسه: در این مقدمه ی ششمی میفرماید که:« احکام شرعیه» مقید به قدرت نیست – الأحکام الشرعیه لیست مقیده بالقدره – در حالی که همه می گویند که «احکام شرعیه» مقید به قدرت است. چرا احکام شرعیه مقید به قدرت نیست؟ می فرماید :من از شما سئوال می کنم که «مقیّد» کیست، یعنی چه کسی احکام شرعیه را مقید به قدرت کرده است؟ اگر بگویید: «مقیّد» عقل است. در پاسخ می گوییم: «عقل» حق ندارد که در احکام دیگران تصرف کند، «عقل» فقط حق دارد که احکام خود را مقید به قدرت کند،ولی حق ندارد که در احکام الهی تصرف کند و احکام الهی را مقید کند و بگوید:هرچند که خدا مطلق فرموده است، ولی من احکام خدا را مقید به قدرت می کنم، عقل یک چنین حقی را ندارد. اگر بگویید: خود شرع مقدس احکامش را مقید به قدرت کرده، چون قرآن فرمود: «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» و همین امر سبب شده که احکام شرعیه مقید به قدرت بشود، مثلاً؛ خداوند متعال که می فرماید: «أقم الصلوه»، کأنّه می فرماید: «أیها المکلف القادر! أقم الصلوه».

این را نیز رد می کند و می فرماید: اگر «احکام شرعیه» مقید به قدرت باشد، باید در شک در «قدرت» برائت جاری کنیم. چرا؟ چون شک در وجود قید است، وحال آنکه همه ی فقها در شک در «قدرت» احتیاطی هستند،یعنی اگر یک نفر شک دارد که آیا قادر بر نماز ایستاده است یا نه؟ اگر «قدرت» قید است، در شک در وجود «قید» مجرای برائت است، و حال آن که تمامی فقها ء در شک در «قدرت» احتیاطی هستند. چرا ؟ می گویند: چون قرآن بصورت مطلق فرموده است که: «اقم الصلوه «یعنی قید قدرت را به عنوان یک قید شرعی نیاورده است.

ص: ۳۴۹

المقدمه السابعه : فی أن الأمر بکل من المأمور به لیس امراً بالجمع؛ در مقدمه ی هفتم می فرماید: کسی روز جمعه هنگام ظهر وارد مسجد شد و دید که مسجد نجس شده است،پس از این طرف «ازاله» بر او واجب است، از طرف دیگر هم نماز بر او واجب است،یعنی این آدم دو تا امر دارد، هم امر به ازاله دارد و هم امر به صلات، ولی امر به «کل واحد احد» دارد، نه امر به جمع.امر به جمع ندارد.

پس ایشان در این مقدمه می فرماید: هنگام ظهر که این آدم وارد مسجد شد، دو تا خطاب متوجه او می باشد:

الف) خطاب «أزل النجاسه»؛ب) خطاب «اقم الصلوه» البته خطاب نوعی نه خطاب شخصی؛ می فرماید: این شخص دو تا حجت دارد، هم به «ازاله» مأمور است و هم به صلات. منتها امر «بکل واحد احد» یعنی امر به جمع نیست، سپس نتیجه می گیرد و می فرماید: پس آنکه مأمور به است «کل واحد و احد» است که آن تکلیف به «ما لا یطاق» نیست، اما آنکه تکلیف به «ما لا یطاق» است که همان جمع باشد، «جمع» مأمور به نیست. پس«مأمور به» ما لا یطاق نیست، «ما لا یطاق» هم مامور به نیست،آنگاه می فرماید: إذا علمت هذه المقدمات السبعه، فاعلم: ما می گوییم: این «مکلَّف» هنگام ظهر که وارد مسجد شد، دو تا خطاب قانونی دامن گیر او می شود؛ یکی می گوید: «حجت» بر شما نسبت به وجوب ازاله تمام است، دیگری می گوید: «حجت» نسبت به وجوب صلات بر شما تمام است.بنابراین؛ هر دو خطاب قانونی دامن گیر او می شود، عقل می گوید: آقای مکلَّف! دو تا حجت بر تو قائم شده، تو برای خود فکری کن، اگر هر دو مساوی هستند،پس تو در انتخاب هر کدام مخیر هستی (فانت مخیربینهما).اما اگر یکی اهم است، دیگری مهم؛ تو می توانی سه حالت داشته باشی:

الف) اگر اهم را آوردی، در درگاه الهی معذور هستی؛ ب) اگر مهم را آوردی، از یک نظر معذور هستی، چون مهم را تو امتثال کردی، اما در ترک اهم معذور نیستی،یعنی آن اهمیت را از دست دادی؛ ج) اگر هیچکدام را انجام ندادی؛یعنی نه «ازاله» را انجام دادی و نه نماز را؛ در پیشگاه خداوند متعال دو تا گناه مرتکب شد ی و لذا دو تا عقاب دارد؛ سپس می فرماید: این آدم هنگامی که ظهر است وارد مسجد شد، دو تا خطاب قانونی دامنش را می گیرد. چرا نمی فرماید: دو تا خطاب شخصی دامن گیرش می شود ؟

چون دو خطاب شخصی قبیح است و انسان قدرت بر امتثال ندارد؛ اما دو خطاب قانونی است، مثلًا: در یک ستون مسجد نوشته است که«أقم الصلوه»، در ستون دیگر مسجد نوشته است که:« طهر مساجد الله عن النجاسه»، می فرماید: دو تا حجت قائم است، اگر دو تا خطاب شخصی باشد، دو خطاب شخصی نسبت به عاجز قبیح است، اما در خطابات قانونی که خطاب به شخص نیست، دو تا حجت است،یعنی هم «أزل النجاسه» حجت است، و هم «أقم الصلوه» حجت است ،عقل در این جا پا در میانی می کند و می گوید: اگر هر دو حجت مساوی هستند، تو مخیر هستی و می توانی به هرکدام که دلت خواست عمل کنی،اما اگر یکی اهم است و دیگری مهم، در اینجا هوشیار و زرنگ باش و اهم را انجام بده، چون اگر اهم را آوردی در پیشگاه خدا مطلقاً معذور هستی، اما اگر مهم را آوردی، از یک جهت ممتثل هستی و از جانب دیگر عاصی هستی، ولی اگر هر دو را ترک کنی، در پیشگاه خدا در ترک هر دو حجت معذور نیستی. آنگاه می فرماید: در توجه این دو «خطاب» ملزم نیستیم که خطاب دوم را مقید به عصیان کنیم، کسانی که خطاب دوم را مقید به عصیان می کند، خطاب را شخصی می گیرند فلذا می بینند دو خطاب شخصی در عرض هم ممکن نیست ولذا ناچار می شوند که دو خطاب را طولی بگیرند و می گویند: «إزل النجاسه و إن عصیت فصلِّ» .

و اما اگر خطاب را از حالت شخصی بیرون آوردیم، آنوقت شخص این آدم خطاب ندارد، بلکه حجت دارد، همان چیزی که بر همه ی مردم حجت است، بر این شخص هم حجت است. بنابراین؛ دیگر در این جا لازم نیست که خطاب دوم را مقید به عصیان کنیم، این جاست که نتیجه ظاهر می شود و معلوم می شود که «خطابات شخصیه» غیر از خطابات قانونیه است،یعنی در« خطابات شخصیه» دو خطاب را متوجه یک شخص کردن قبیح است، اما اگر «خطابات» خطابات قانونی است،خطاب قانونی، یعنی من خطاب شخصی ندارم،بلکه همان حجت الهی که بر همه قائم است، بر من هم قائم است ولذا عقل می گوید که «اهم» را بیاور، مهم را رها کن، چون اگر اهم را آوردی معذور هستی. اما اگر مهم را آوردی از یک جهت معذوری، اما از جهت دیگر معذور نیستی. ولی اگر هر دو را ترک کردی ،در ترک هیچکدام معذور نیستی. پس تمام عنایت بردو کلمه مبنی است:

اولاً؛ « ادله» ناظر بر حالت تزاحم نیست، نه این حجت ناظر بر تزاحم است و نه آن حجت ناظر بر تزاحم می باشد،یعنی حجت ها مورد توجه نیستند.

ثانیاً؛ «افراد» خطاب شخصی ندارند تا قبیح بشوند و تا ناچار بشویم که مطلق و مقید درست کنیم،یعنی اولی را مطلق درست کنیم، دومی را مقید،اصلاً نیازی به این حرف ها نیست .

اما «خطابات» خطابات قانونی شد،آنوقت نوعی و کلی می شوند و لذا هر دو مورد خطابش متوجه همه ی مردم است بدون اینکه با هم تزاحم داشته باشند، مگر قلیل و کمی.بنابراین؛ حضرت امام(ره) می فرماید که این «شخص» دو خطاب قانونی در عرض هم دارد و مقید به عصیان هم نیست، ولذا مبنای ایشان همین بود که بیان شد.

ص: ۳۵۲

یلاحظ علیه: ما نسبت به فرمایش حضرت امام(ره) سه اشکال کوچک داریم:

الف) اشکال اول ما بر آن مقدمه ی است که فرمود: «انحلال» در احکام شرعیه نیست،یعنی اگر شرع مقدس فرمود:«أقم الصلوه» این انحلال بر نمی دارد تا هر کسی خطاب خاصی داشته باشد. چرا ؟ فرمود: اگر ما در «انشاء» قائل به انحلال بشویم، باید در اخبار هم قائل به انحلال بشویم، اگر در اخبار هم قائل به انحلال شویم،لازم می آید انسانی که می گوید: «النار بارده» به تعداد آتش های جهان دورغ گفته باشد، و حال آنکه این آدم یک دورغ بیش نگفته است. ما در پاسخ ایشان می گوییم: این حرف صحیح نیست، بلکه ما معتقدیم که انشاء منحل می شود، اخبار نیز منحل می شود، ولی این آدم به مقدار آتش دنیا دورغ نگفته است. چرا ؟ چون دروغ گفتن تابع تکلُّم است،کذب و صدق از آثار تکلم است، «تکلُّم مقدّر» میزان نیست،بلکه تکلم حقیقی میزان است، کذب علی الله که روزه را باطل میکند یا عدالت را از بین می برد، «کذب» مال حکم مقدر نیست، بلکه مال حکم «متکلَّم به» و«متوفه به» است،یعنی به زبان جاری بشود،ولذا آدمی یک مرتبه و یک بار گفته است که:« النار بارده»، یک دورغ بیشتر نگفته است،هرچند که منحل شد به تعداد افراد خبرش که مطابق واقع نیست؛ ولی کذبی که موضوع حکم شرعی می باشد، آن کذبی است که به زبان بیاید، این آدم بیش از یک بار تکلم نکرده. پس انحلال در «اخبار» ملازم با این نیست که این آدم به تعداد آتش های دنیا دورغ گفته باشد، بلکه کلام حقیقی آن است که انسان آن را به زبان بیاورد، وحال آنکه این شخص به زبان نیاورده است.

ص: ۳۵۳

بلی! اگر یـک روز در مسـجدی بگویـد: «النـار بـارده»،سـپس در مسـجد دیگری که جمعیت دیگری دارد برود وبگویـد: «النار بارده» دوتا دروغ گفته است،« هکذا » اگر در سایر مساجد برود، اما فقط در یک مجلس این حرف را بزنند، بیش از یک دروغ حساب نمی شود. چرا ؟ «لأن الکـذب من آثار الکلام الـذی تفوَّه به المتکلم و لهـج به» . به عبارت دیگر: «دروغ» صـفت کلام است، والکلام هو الذی یخرج من فم المتکلم، فما خرج من فم المتکلم لیس إلا کلام واحد».

ب) اشـکال دومی که ما نسـبت به فرمایش حضـرت امام(ره) داریم این است که ایشان فرمود: «احکام شـرعیه» مقیـد به قدرت نیست،چون ما سـئوال می کنیم که «مقیّد» کیست ؟ اگر بگوییـد: «مقیّد» عقل است، می گوییم: عقل حق ندارد که احکام خدا مقید کند.

اگر بگویید که: «مقیّد» خود شـرع است، شـرع اگر مقید باشد، لازمه اش این است که در شک در «قدرت» برائتی باشـیم.چرا؟ چون شـک در وجود موضوع است و در شـک در وجود موضوع و قیـد موضوع، همه ی فقها برائتی هسـتند، و حال این که در اینجـا تمـامی فقهـا احتیـاطی هسـتند، نه برائتی؛ یعنی بایـد تفحص کرد. مثلاً؛ اگر کسـی شک کنـد که آیا خمس و زکات به گردنش آمده است یانه؟ می گویند: باید احتیاط کند، یعنی امتحان و بررسی کند.

ما خـدمت حضـرت امام(ره) عرض می کنیم که: «عقل» احکام شـرع را مقید می کند، ولی این از باب تصـرف عقل در احکام خـدا نیست تا بگوییم: جناب عقل! فضولی موقوف،یعنی تو چه حق داری که در احکام خـدا تصـرف کنی،بلکه «عقل» کشـف می کنـد که «عنـد الله» احکام مقید به قدرت است. چطور کشف می کند ؟ عقل می گوید: آن خدای که تکلیف کرده، عادل و حکیم است،از آنجا که عادل و حکیم است، عدل و حکمتش کشف از این می کند که دایره ی احکامش وسـیع نباشد،بلکه مضـیق باشـد، «فکم فرق بین القول بأن العقل یتصـرف فی احکام الله و بین القول بأن العقل یکشف عن أن احکامه تعالی مقیده بالقدره »

پس عقل تصرف در احکام خدا نمی کند، بلکه کشف می کند. بنا بر این؛ «نحن نختار الشق الأول،أی بأن احکام الله مقیده بالقدره بواسطه العقل»، اما «عقل» متصرف نیست، بلکه کاشف است. چطور کاشف است ؟ به لحاظ بررسی صفات حق تعالی.

ج) اشکال سومی ما به حضرت اما (که مهم است) این است که ایشان فرمود: «خطابات قانونی» منحل نیست، و چون منحل نیست، ولی حجت خدا است،یعنی من که هنگام ظهر وارد مسجد شدم، دو تا حجت دارم،یعنی هم حجت بر «ازاله» دارم و هم حجت بر نماز؛ و هیچکدام مقید بر دیگری نیست .

ما از ایشان سئوال می کنیم که هر چند این فرمایش شما از نظر عالم اثبات درست است، ولی در عالم ثبوت چطور؟ عالم ثبوت که قابل اهمال نیست، این مقنن حکیم اگر به ذهنش برسد که ممکن است روزی و روزگاری، این «ازاله» با وجوب «صلات» تزاحم کند، آیا در این موقع، این مقنن حکیم هر دو را حفظ می کند یا یکی را حفظ می کند؟ اگر هر دو را حفظ کند، این معنایش تکلیف «ما لا ـ یطاق» است،یعنی اینکه مکلف را تکلیف به «ما لا یطاق» بکند فلذا ناچار است که یکی را حفظ کند،یعنی هر دو تا را نمی تواند حفظ کند. بلی! این فرمایش شما(امام) در عالم اثبات صحیح و متین است، اما در «عالم ثبوت» یعنی قطع نظر از این خطابها، این مقنن حکیم هیچ به عقلش نمی رسد که «لعل» روزی و روزگاری این دو تا حجت با هم تصادم کنند، آیا هر دو حجت است یا نیست؟ اگر بگویید: هر دو حجت است،این تکلیف به «ما لا ـ یطاق» است. اگر بگویید: یکی هست، دیگری نیست، این همان «ترتب» است .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

هل یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، بحث در این است که ضمیر «شرطه» به کجا بر می گردد، ضمیر «علمه» معلوم و مشخص است که به «امر» بر می گردد، اما در تعیین مرجع ضمیر«شرطه» اختلاف است و همین اختلاف سبب شده است که این «مسئله» عناوین مختلف به خود بگردد، یعنی هر کسی مسئله را به گونه ی خاصی تفسیر می کند، و لذا ما این تفاسیر را به صورت مرتب بیان می کنیم و می گوییم که در تفسیر عنوان این «مسئله» چند احتمال است:

۱) احتمال اول این است که بگوییم: ضمیر« شرطه» به امر بر می گردد، و مراد از این که شرط امر نباشد، یعنی علت تامه امر موجود نباشد،«مع انتفاء شرطه» یعنی مع انتفاء شرط الأمر.

به عبارت دیگر: «مع انتفاء شرطه»، یعنی مع انتفاء شرط وجود الأمر و شرط تحقق الأمر.

توضیح مطلب: توضیح این مطلب این است که: «امر» خودش یک پدیده است و هر پدیده ی برای خود نیازی به علت دارد، و به تعبیر متکلمین: «امر» خودش یکی از ممکنات است و هر ممکنی برای خود علل، و مقدماتی دارد، علل وجود امر چیست ؟ علل وجود امر عبارت است از:

الف) وجود الأمر

ب) تصور الأمر

ج) تصدیق به فائده

د) الشوق المؤکد

ه_) الأمر.

بنابراین؛ امر یکی از ممکنات است(الأمر ممکن من الممکنات) آیا می شود مولا به چیزی امر کند، وحال آنکه هیچ یک از علل وجودی این «امر» نباشد و یا یکی از آنها نباشد؟

ص: ۳۵۶

یلاحظ علیه: به عقیده ی من معنی ندارد که علما بیایند و در یک مسئله ی واضحی بحث کنند که آیا می شود مولا امر کند در حالی که علل وجودی این امر نباشد،من از محقق خراسانی تعجب می کنم که چگونه این را به عنوان احتمال اول ذکر می کند،در حالی که شأن علما بالاتر از آن است که از یک مسئله ی واضحی بحث کنند .

۲) احتمال دوم (که آخوند خراسانی نیز آن را انتخاب نموده است) این است که قائل به استخدام بشویم، «استخدام» این است که از «مرجع» چیزی، از ضمیر چیز دیگری را اراده کنیم؛ توضیح مطلب این است که «امر» مراتبی دارد:

الأول: الإقتضاء

الثانی: الإنشاء

الثالث: الفعلیه

الرابع:التنجُّز

«امر» چهارا مرتبه دارد، و ما بیاییم این طور معنی کنیم که« هل یجوز امر الآمر»، مراد از «امر» مطلق امر است،یعنی قید ندارد؛«مع علم الآمر بانتفاء شرط الفعلیه»، مولا امر بکند، اما می داند که در آینده این امر فعلیت(تنجز) پیدا نمی کند. بنابراین؛ ما از «مرجع» مطلق را اراده کردیم، «هل یجوز امر الآمر»، «امر» مطلق است،یعنی قید ندارد. «مع علمه» یعنی علم آمر «بانتفاء شرطه،أی بانتفاء شرط بعض مراتبه»؛ یعنی یک مرتبه اش شرطش موجود است، اما مرتبه ی دیگر شرطش موجود نیست،مانند: داستان ذبح اسماعیل که خداوند به ابراهیم خلیل امر کرد تا فرزندش اسماعیل را ذبح کند، «شرط امر» بود، امر کدام است؟ انشاء، حتی شرط فعلیت هم بود، شرط فعلیت کدام است؟ بیان؛یعنی حتی در عالم رؤیا به ابراهیم خلیل بیان کرد؛اما «شرط تنجز» نبود، «شرط تنجز» چه بود؟ شرط تنجز عبارت بود از:«عدم النسخ»،یعنی «نسخ» نباشد،ولی «مولا» نسخ کرد،یعنی همین مقداری که تیغ به گلوی اسماعیل کشید و فشار داد، خداوند فرمود: «قد صدقت الرؤیا»،یعنی از این بیشتر لازم نیست، «هل یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط الأمر»، نه به انتفاء شرائط وجودی امر، که برگردد به بحث در معلول بدون علت، بلکه شرط بعض از مراتب امر. چون امر مراتبی دارد:

۱) مرتبه ی انشاء

۲) مرتبه ی اقتضاء

۳) مرتبه ی فعلیت

۴) مرتبه ی تنجُّز

«امر مولا» به حضرت ابراهیم نسبت به سه درجه و مرتبه ی اول (یعنی نسبت به اقتضاء؛ انشاء، و فعلیت) دارای شرط بود. اما «تنجز» شرط نداشت، چون هدف ونظر خداوند متعال این بود که جناب ابراهیم از امتحان سربلند بیرون بیاید و او از امتحان سربلند بیرون آمد،یعنی کاملاً آمادگی خود را برای ذبح ولد ثابت کرد و کارد را به گلوی اسماعیل فشار دارد، اما «شرط تنجز» در آنجا نبود؛ شرط تنجز چه بود؟ عدم النسخ و عدم الفسخ.ما این حرف را انتخاب کردیم،چنانچه مرحوم خراسانی نیز همین را انتخاب کرده است.

اشکال آیه الخوئی بر فرمایش آخوند خراسانی

مرحوم آیه الله خوئی در محاضراتش به آخوند خراسانی اشکال می کند و می گوید: جناب آخوند! بحث علماء در اوامر واقعی است، نه در اوامر صوری، چنانچه شما فرمودید، این «اوامر» او امر صوری است،«اوامر صوری» جای بحث نیست که مولا امر صوری کند. «اوامر» صوری این است که شرط« تنجز» را نداشته باشد، سایر شروط مهم نیست، مهم همان شرط تنجز است. می فرماید: بحث علما در باره ی اوامر حقیقی و اوامر واقعی است، ولی آنچه را که شما (آخوند) مطرح کردید، اوامر امر صوری است، اوامر صوری بدون شرطش هم امکان است و می شود،

چون اوامر صوری است و در او امر صوری ،مولا اراده ی جدی ندارد و می تواند میلیون ها امر به محال کند، چون اراده ی جدی ندارد، اوامر صوری فائده ندارند و علماء نمی آیند در یک چیزی بدون فائده بحث کنند، فلذا امر صوری به« محال» اشکالی ندارد. بلی! امر جدی به «محال» اشکال دارد .

یلاحظ علی اشکال المحقق الخوئی: تفسیر مرحوم آخوند تفسیر بدی نیست، مثالی را هم که آقایان برای این عنوان می زنند، همین فرمایش آخوند را تأیید می کند؛ می گویند: خدا به ابراهیم امر کرد وحال آنکه شرط امر موجود نبوده است، ولی چون این اصطلاحات «اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز» در قدیم نبوده است ولذا مرحوم آخوند برای آن یک لباس علمی پوشاند و فرمود: هم شرط امر است و هم نیست،یعنی شرط انشاء و فعلیت است، اما شرط تنجز نیست، بهترین مثال همین مثال حضرت ابراهیم است که آنان زده اند،یعنی اگر آنان مثال ابراهیم خلیل را نزده بودند، اشکال شما وارد بود که : جناب آخوند! بحث ما در اوامر حقیقی و واقعی است، اما این نوع «اوامر» اوامر صوری است، نه جدی؛ در «اوامر صوری» امر به محال هم اشکالی ندارد،علمای قدیم از قبیل صاحب معالم و قوانین و...، همین مثال را می زنند، منتها با این تفاوت که علمائ قدیم، اصطلاحاتِ « اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز» را نداشتند، ولی مرحوم آخوند آمد و برای این مسئله یک لباس علمی پوشانید و فرمود: «شرط فعلیت» است(یعنی شرط بیان)؛ اما شرط تنجز نیست،به این معنی که اگر نکند و انجام ندهد، عقاب دارد.

به نظر و عقیده ی ما اشکال محقق خوئی بر آخوند خراسانی وارد نیست.بلی! اگر مثال نزده بودند، اشکال ایشان وارد بود، ولی مثال زده اند.

۳) احتمال سوم برای تفسیر این عنوان که «هل یجوز امر الآمر مع انتفاء شرط المأمور به» تفسیر حضرت امام «ره» است، یعنی ایشان این احتمال سوم را انتخاب می کند، شرط «مأمور به» نباشد، یعنی مولا امر کند بر این که «صل علی الطهاره» و حال آنکه می داند بر اینکه طرف قادر بر طهارت نیست، «هل یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط الأمر»، مصدر که امر باشد، در این جا به معنای اسم مفعول است، یعنی مع «انتفاء شرط المأمور به»، شرط مأمور به نیست،مولاـ می فرماید: «صل مع الطهاره» و حال آنکه می داند، این آدم فردا آب و خاک گیرش نمی آید،تا وضو بگیرد و تیمم کند،یعنی نه قادر بر طهارت مائیه است و نه قادر بر طهارت ترابیه می باشد، یک ثمره (که بعداً عرض خواهم کرد) با این تفسیر سوم تطبیق می کند.

نکته ی که در کلام حضرت امام(ره) است و به خیال من مشکل است این است که ایشان می فرماید: شاهد بر این احتمال سوم، همان داستان حضرت ابراهیم است که در آن جا شرط «مأمور به» نبوده، «شرط المأمور به» همان عدم النسخ است؛ این را شاهد می گیرد که محل بحث احتمال سومی است . «هل یجوز امر الآمر مع انتفاء شرط المأمور به»، شرط المأمور به، عدم النسخ بود « عدم » نبود، بلکه «عدم» منقلب به وجود شد و منسوخ شد.

این شاهدی که حضرت امام(ره) ارائه کرده اند، درست نیست. چرا؟ چون«عدم النسخ» شرط مأمور به نیست،بلکه شرط امر است، آنهم شرط تنجز است. به عبارت دیگر: احدی از علماء نفرموده اند که «عدم النسخ» شرط مأموربه است.

مثال: خدا فرموده است : «أقم الصلوه لدلوک الشمس»، در اینجا اگر کسی بگوید که یکی از شرائط «صلات» عدم النسخ است، در جوابش خواهیم گفت که «عدم النسخ» از شرائط صلات نیست،بلکه از شرائط وضو است . «عدم النسخ» از شرائط تنجز امر و بقاء امر است. ولذا به نظر ما استشهاد حضرت امام(ره) درست نیست، ولی این احتمال سوم، احتمالی است که مانع ندارد بگوییم «هل یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به، «مامور به» شرطش نیست،یعنی «وضو» نیست. «هل یجوز أولا یجوز ؟»

پاسخ این سئوال این است اگر «واقعاً» متمکن نیست،یعنی مولا می داند که این آدم نه قادر بر طهارت مائیه است و نه قادر بر طهارت ترابیه می باشد،یعنی نه آب گیرش می آید تا وضو بگیرد ونه خاک پیدا می کند تا تیمم کند،در یک چنین فرضی مولا نباید امر کند؛ یعنی جایز نیست که امر کند (لایجوز الأمر). چرا؟ چون ما عدلیه مذهب هستیم، نه اشعری مذهب، «عدلیه» معتقدند که تکلیف به «محال» خودش محال است، ما نحن فیه نیز تکلیف به محال است، مولا می فرماید: «وضو» بگیر و نماز با وضو بخوان، و حال آنکه می داند که این آدم قادر بر «وضو» نیست، چون متمکن از آب نیست. بلی! اگر متمکن باشد، اشکالی ندارد می رود و تحصیل می کند، چون شرط «امر» نیست، بلکه شرط «مکلَّف به» است، شرط «مکلف به» را باید تحصیل کرد، شرط امر است که تحصیلش لازم نیست، مانند:«استطاعت». اما شرط «مکلَّف به» را باید تحصیل کرد. اما اگر متمکن نیست،می گوییم: دراین صورت جایز نیست «هذا لا یجوز».

پس تا اینجا هر سه احتمال را بررسی کردیم، حضرت امام(ره) باز در این جا روی مطلب قبلیش تکیه می کند و می فرماید: به عقیده ی من «امر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المأمور به» اگر خطابش شخصی باشد جایز نیست. اما اگر خطابش قانونی باشد، جایز است.

اگر مولا به این شخص بفرماید: «صلِّ مع الوضوء،أو مع الطهور» با این که می داند این شخص آب گیرش نمی آ ید، ولذا این خطاب قبیح است و جایز نیست. اما اگر «مولا» شخص خاصی را در نظر نگرفته است، بلکه به صورت یک قانونی کلی فرموده: «یا أیها الذین آمنوا إذا قمتم إلی الصلوه فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» یعنی بر یک جمعیت میلیونی امر را صادر می کند، و می داند که در میان این جمعیت میلیونی، هزاران نفرش «واجد الماء و التراب: هستند،یعنی بسیار اندک افرادی هستند که آب و خاک گیرشان نیاید، این جا هیچ اشکالی ندارد که مولا یک خطاب کلی بر همه بکند. چرا ؟ چون اگر قائل به انحلال بودید، این اشکال وارد بود که از شخصی عاجز چگونه می خواهید که نماز با طهارت بخواند؟!

اما اگر خطاب شخصی نیست، بلکه حکم روی عنوان رفته است، اگر «حکم» روی عنوان رفت، آن وقت دیگر به شخص کار ندارد، بلکه حتی بر فاقد شرط هم واجب است که نماز با طهارت بخواند،منتها «فاقد شرط» در پیش گاه خدا معذور است و می تواند عذر بتراشد و بگوید: درست است که بر من هم حجت است، ولی من در مقابل حجت عذر دارم ، عذر من این است که همراه من آب و تراب نیست،جضرت امام(ره) از این راه وارد می شود،یعنی در واقع جانب اشعری را گرفته است، اما نه اشعری به معنای خطاب شخصی، بلکه خطاب نوعی. حضرت امام(ره) خطاب شخصی را باطل می داند و می فرماید: خطاب شخصی باطل است و غلط؛ اما خطاب نوعی و قانونی بر «جمع» مانعی ندارد،یعنی هیچ مانعی ندارد که بر همه واجب باشد،منتها فاقد شرط می تواند«عند الله» عذر بیاورد،ولی «عذر» رفع حکم نمی کند،بلکه «عذر» رفع عقاب می کند، به این معنی که «وجوب» بر گردنش است. منتها عقاب ندارد.

ص: ۳۶۱

ما گفتیم که این فرمایش حضرت امام(ره) در مقام اثبات خوب است، نه در مقام ثبوت. «مقام اثبات» یعنی مقام تکلم و تلفظ، اما «مقام ثبوت» آن مرحله ی اراده را می گویند،یعنی قبل از آنکه حکم را بیان کند. ما در آنجا عرض کردیم که در «مقام اثبات» حق با ایشان است، «خطابات» ندارد، خطاب مولا ناظر به مقام به مقام تزاحم ومقام امتثال نیست تا بگوییم: این آدم که فاقد آب و خاک است (لا ـ ماء معه و لا ـ تراب) او را چطور و چگونه خطاب می کنید؟ مولا ـ می فرماید که: «من» خطاب شخصی ندارم، بلکه من یک حجتی را به عنوان قانون نوشته ام که هر کسی از آن مطلع شود، حجت بر او تمام است، ولی این مولا در مقام ثبوت نمی تواند اهمال داشته باشد، مثلاً؛ کسی به این مولا می گوید: جناب مولا! شخص معین را من کار ندارم، آیا در نوع مکلفین که می شود «فاقد الماء و التراب» باشد، باز هم در آنجا اراده داری؟ نمی تواند بفرماید: من در آن جا هم اراده دارم. بلی! قبول دارم که خطابات قانونی ناظر به شخص نیست، ولی همه می گویند که «اهمال» در مقام ثبوت و در مقام اراده ممکن نیست، «اهمال» در مقام اثبات است و لذا در باب مطلق می گویند که: «مولا» باید در مقام بیان باشد، نه در مقام اهمال و اجمال؛ این راجع به مقام اثبات است. ولی در مقام ثبوت یک نفر از مولا سؤال می کند که: جناب مولا! شما که در روی زمین دو میلیارد پیروداريد، در میان این ها ممکن است که هزاران نفر «فاقد الماء و التراب» باشند، آیا در آن جا هم اراده داری؟

ص: ۳۶۲

اگر بفرمایـد که: در آنجا نیز اراده دارم، این تکلیف به محال می شود، ولذا ناچار است که عقب نشـینی کند و بفرماید که من درآن جا تکلیف نـدارم. پس تمام فرمایش ایشان(امام) در مقام اثبات درست است، ولی در مقام ثبوت حتماً باید عقب نشـینی کند.

مـا قبلا گفتیم که «دلیل» در مقام اثبات ناظر به مقام تزاحم نیست،یعنی همانطور که شـما فرمودیـد در مقام اثبات، نه امر «أزل « ناظر به مقام تزاحم است و نه امر «صلِّ»؛ ولی در مقام ثبوت و اراده ی مولا، اگر یک نفر به مولا تذکر بدهد که:

جنـاب مولا! در میان یک میلیارد «مکلَّف» چنـد نفر پیـدا می شونـد که مبتلا به هردو حجت می شونـد، یعنی هم به این حجت مبتلا می شوند و هم به آن حجت،یعنی هردو حجت حضور دارند و هستند، اگر این را بفرماید، این می شود تکلیف به محال.

اگر بفرماید: یکی هست، دیگری نیست یا مقید به عصـیان است، این می شود «ترتب». بنابراین؛ ایشان(حضرت امام) روی مقام اثبات فشار می آورند و حال آنکه فشار ما روی مقام ثبوت است، یعنی اجمال و اهمال در مقام ثبوت ممکن نیست، «خصوصاً» از مولای حکیم و عالمی مانند: خداوند متعال که محیط بر تمام مصالح و مفاسد و حالات مکلفین است و بر همه احاطه دارد. مـا سئوال می کنیم که: جنـاب مولا! در «مقـام اثبات» دلیلت ناظر به مقام تزاحم نیست، ولی بفرماییـد: اگر روزی و روزگاری یـک نفر مکلفی مبتلا به هردو حجت شـد، آیا هر دو را حفظ کردی، یا یکی را ؟ اگر بفرماییـد: هر دو را حفظ کردم، یا یکی را ساقط کردم، این می شود تکلیف به محال. اما اگر بفرمایید: یکی را حفظ کردم، یا یکی را ساقط کردم، این می شود همان نظریه ی بهاء الدین عاملی.اما اگر مقید به عصیان کردی، می شود: «ترتُّب».

بنابراین؛ اگر حضرت امام(ره) احتمال سوم را اراده کرده است، باید همانند ما بفرماید: محال است که مولا امر بکند، در حالی که شرط «مکلف به» موجود نیست،و دیگر دنبال آن تفصیل بین خطابات شخصی و قانونی نرود،بلکه صاف و شفاف بفرماید که: «لا-یجوز امر الآمر مع علمه بانتفاء شرط المکلف به» فلذا نباید بین خطابات شخصی و بین خطابات قانونی فرق بگذارد، چون خطابات قانونی گیر دارد. کجا گیر دارد؟ در مقام ثبوت گیر دارد، اما در مقام اثبات گیر ندارد.

ثمره البحث

ممکن است کسی سؤال کند که ثمره ی این مسئله چیست؟

ثمره اش این است که کسی در شب ماه «مبارک رمضان» تصمیم می گیرد که فردا ساعت ۸ صبح به مسافرت برود، آیا دیشب این آدم صوم داشت یا نه ؟ اگر بگوییم: «لا-یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط المکلف به»،دیشب را این آدم تکلیف نداشته است. اما اگر بگوییم: جایز است، یعنی «یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط المکلف به» این آدم تکلیف به روزه داشته است، چون «عدم السفر» از شرائط مکلف به است «فمن شهد الشهر فلیصمه و من کان منکم مریضا او علی سفر فعده من ایام الأخر»؛ اقامت و بودن در بلد از شرائط روزه است،اما اگر من دیشب مصمم بودم که فردا ساعت ۸ صبح به مسافرت بروم، من دیگر دیشب را امر به صوم نداشتم. چرا؟ چون شرط «مکلف به» نبود، آن وقت آمده اند ثمره گرفته اند و گفته اند: اگر یک آدمی که ساعت ۸ صبح می خواهد به مسافرت برود، پس اگر ساعت ۷ صبح روزه اش را افطارکرد و خورد، و ساعت ۸ صبح هم برای مسافرت راه افتاد، این هیچ اشکالی ندارد (چنانچه برخی از سنی ها همین را می گویند). پس ثمره اش این است اگر بگوییم: «لا-یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط المکلف به» افطار روزه اش کفاره نمی آورد. اما اگر بگوییم:«یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط المکلف به» افطارش کفاره می آورد.

یلاحظ علی هذه الثمرة: این «ثمره» چندان ثمره یخوبی نیست، یعنی ما در عین حالی که معتقدیم «لا یجوز امر الآمر مع علم الآمر بانتفاء شرط المکلف به» ،ولی در عین حال می گوییم که این جا کفاره دارد. چرا ؟ چون «افطار» مسوغ و مجوز می خواهد، شما به چه مجوز و مسوغی افطار کردید،یعنی «افطار» دائر مدار این نیست که شما مکلف هستید یا مکلف نیستید، بلکه افطار مجوز می خواهد، مجوزش یا مسافر است و یا مریضی و بیماری، و یا اینکه انسان نابالغ ویا شاق باشد، و حال آنکه شما هیچکدام از این مجوز ها را نداشتید، در عین حالی که شما امر ندارید، حق افطار هم ندارید، حق افطار شما بعد از خروج از حد ترخص است. پس با اینکه «امر ندارید، اجازه ی افطار هم ندارید.چرا؟ چون افطار، «بعد البعد عن البلد بمقدار حد الترخص» است،یعنی مجوز افطار شما گذشتن از حد ترخص است ولذا تا مجوز افطار پیدا نکنید، کفاره بر گردن شما می آید. پس این مسئله ما بدون ثمره و فائده شد .

ثمره اش این بود که می گویند: بنا بر «لا ـ یجوز» کفاره نیست، اما بنا بر «یجوز» کفاره است.ولی ما می گوییم: «لا یجوز» ولی در عین حال کفاره هم به گردنش است .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

در جایی که مولا می داند شرط «مأور به» نیست،آیا می تواند امر کند یا نه؟ گفتیم: ثمره در جایی ظاهر می شود که مولا می داند که این آدم فردا ساعت۸ صبح به مسافرت خواهد رفت، ولی خود این آدم (عبد) از سفر خود آگاه نیست، یا مولا می داند که این شخص فردا ظهر به وسیله ی تصادف خواهد مرد؛ آیا می تواند این آدم را تکلیف به صوم کند یا نه؟ اگر گفتیم: می تواند تکلیف به صوم بکند، حالا اگر این آدمی جاهل که نمی داند فردا سفر خواهد کرد یا نه؛ زنده خواهد ماند یا نه؟ اگر روزه اش را در اول صبح بخورد اما نمی داند سفر خواهد کرد یا نه؛ یا نمی داند که فردا ظهر خواهد مرد یانه؟ اگر بگوییم: تکلیف این فرد جایز است، این آدم هم قضا برگردنش است و هم کفاره. اما اگر بگوییم: این «تکلیف» جایز نیست، مولایی که می داند این شخص واجد شرط «مأمور به» نیست، تکلیف این جایز نیست فلذا اگر این آدم افطار کرد، نه قضا برگردنش واجب است و نه کفاره. ما در بیان ثمره کلمه ی را جا انداخته بودیم، باید بگوییم: «مولا» می داند که شرط موجود نیست، اما خود عبد نمی داند؛ اگر بگوییم: تکلیفش جایز است، قضا و کفاره دارد. اگر بگوییم: تکلیفش جایز نیست،آنوقت نه قضا دارد و نه کفاره. می گویند: «ثمره» این است .

ص: ۳۶۵

ما به ثمره اشکال کردیم و گفتیم: ملازمه بین این که بگوییم تکلیف جایز نیست و بین اینکه بگوییم، قضا و کفاره ندارد، نیست. چون ممکن است ما بگوییم: «تکلیف» جایز نیست، اما قضا و کفاره دارد. چرا؟ چون این «شخص» از سرنوشت خود آگاه نیست،یعنی نمی داند که یک ساعت بعد پیش از ظهر سفر خواهد کرد یانه، و یا هنگام ظهر خواهد مرد یانه و ...؟ چون آگاه نیست ولذا در خوردن این صوم مجوز می خواهد و چون مجوز نداشته است،پس هم قضاء بر او واجب است و هم کفاره.

بنـابراین؛ «لاـ ملاـزمه بین القول» به این که تکلیف جـایز نیست، امـا نمی توانیم بگوییم که قضا و کفاره نـدارد، بلکه «تکلیف» جـایز نیست، امـا قضـا و کفـاره دارد، یـا «لااقـل» گنـاه کرده است. چرا؟ چون افطار در ماه رمضان مجوز می خواهـد، این آدم دارای مجـوز و مسـوغ نبـوده است، چـون از سـرنوشت خود آگـاه نبود،یعنی نمی دانسـته است که شـرط«صوم» موجود نیست، خداوند می دانست، اما خود این «شخص» اگاه نبوده است .

الفصل السابع: هل الأوامر تتعلق بالطبایع او الافراد؟

قبل الخوض فی المقصود، نقدم اموراً :

الأمر الأول: فی أن النزاع لیس لفظیاً،بل النزاع حقیقی.

آیـا نزاع در اینکه «اوامر» متعلق به طبایع است ویا متعلق به افراد می باشـد، یک نزاع حقیقی است یا یک نزاع لفظی می باشـد؟ این «مسـئله» یک نزاع لفظی نیست، تا اینکه در لفظ امر بحث کنیم که آیا لفظ «امر» مانند: «صلِّ» به طبیعت تعلق گرفته است و یا به افراد؟

پاسـخ:ما می گوییم که بحث در لفظ امر نیست، بلکه بالاتر است،یعنی اگر «مولا» به جای «امر» جمله ی خبریه را به کار ببرد و بفرماید: «ولدی یصـلی» ؛آقایان می گویند که جمله ی «ولدی یصـلیِّ» جانشین «صلِّ یا ولدی» است، یا به جای جمله ی خبریه با دست خودش اشاره می کنـد که« اخرج» یعنی برو بیرون، اشاره می کند که این عمل را انجام بده؛ بحث در این است که آیا اراده ی مولا – چه این اراده به وسـیله ی لفظ امر آشـکار بشود و یا به وسیله ی جمله خبریه، و یا به وسیله ی اشاره.– به طبیعت تعلق گرفته است یا به افراد«هل تعلقت بالطبیه أو بالأفراد»؟

ص: ۳۶۶

بنابراین؛ این بحث یک بحث لبی است، نه بحث لفظی، یعنی بحث در دلالت «صلِّ» نیست، می خواهد« صلِّ» باشد، می خواهد جمله ی خبریه باشد، می خواهد اشاره ی با دست باشد، بحث در این است که «ما هو متعلق الأراده»؟ آیا اراده ی مولا «تعلق بالطبیعه أو تعلق بالفرد»؟ آنچه که مرحوم میرزای قمی در قوانین از سکاکی نقل کرده است که مصدر مجرد از «لام و تنوین» دلالت بر ذات طبیعت می کند،حالا این «جمله» چطور شاهد می شود که نزاع لفظی نیست، بلکه لبی و معنوی است؟

روشن است اگر «واقعاً» نزاع در لفظ باشد، نباید دیگر نزاع کنیم، چون اگر هیأت «اضرب» را برداریم، چه باقی می ماند؟ «المصدر المجرد من اللام و التنوین»، اجماع هم داریم که مصدر مجرد از لام و تنوین دلالت بر طبیعت می کند،پس اگر «واقعاً» نزاع لفظی است، نباید نزاع کنند.چرا؟ چون همه اجماع دارند بر این که مصدر مجرد از لام و تنوین دلالت بر طبیعت می کند، دیگر جای نزاع در لفظ اضرب باقی نمی ماند که آیا دلالت بر طبیعت می کند یا دلالت بر فرد می کند، بلکه همه ی شما باید بگویید که:«یتعلق بالطبیعه». چرا؟ چون اجماع دارید که مصدر مجرد از لام و تنوین «یدل علی الطبیعه»، لفظ «اضرب، و صل» از همین قبیل است.یعنی هیأت «صلِّ» را برداریم، چه چیز باقی می ماند؟ المصدر المجرد من اللام و التنوین؛ و شما گفتید که دلالت بر طبیعت می کند، پس معلوم می شود که نزاع در هیأت و ماده ی «اضرب و صلِّ» نیست؟ چون اگر نزاع در ماده وهیأت«إضرب و صلِّ» بود، نباید نزاع کنند. چرا نباید نزاع کنند؟ چون همه اتفاق و اجماع دارند که مصدر مجرد از لام و تنوین دلالت بر طبیعت می کند (یدل علی الطبیعه) فلذا با این اتفاق نزاع معنی ندارد، پس معلوم می شود که دایره ی نزاع وسیع تر از امر، جمله ی خبریه و حتی اشاره تکوینی است .

ص: ۳۶۷

الأمر الثانی: لیس النزاع مبنیاً علی المسئلتین الفلسفیین؛ این بحثی که اصولیون دارند، مبنی بر آن دو مسئله ی فلسفی نیست،آن دو مسئله ی فلسفی کدام است؟یک مسئله ی فلسفی این است که آیا «وجود» اصیل است یا ماهیت،«اصیل» یعنی منشأ اثر؟ بعضی ها گفته اند که این مسئله ی اصولی مبنی بر این مسئله فلسفی است،یعنی اگر قائل شدیم که «اصیل» طبایع و ماهیات است، قهراً باید بگوییم که:« الأوامر تتعلق بالطبائع».

اگر بگوییم: «الاصیل هو الوجود»، باید بگوییم که «الأوامر تتعلق بالأفراد».بنابراین؛ بعضی ها مبنی کرده اند این مسئله اصولی را به یک مسئله فلسفی .

بعضی گفته اند که این مسئله اصولی، مبنی بر یک مسئله فلسفی دوم است و آن مسئله ی فلسفی دوم این است که آیا «طبیعت»در خارج موجود است، یا «فرد» در خارج موجود است؟ آیا طبیعی در خارج هست یا فرد در خارج هست؟ اگر بگویید: «طبیعت»در خارج موجود است، باید بگوییم: «الأوامر تتعلق بالأفراد». محقق اصفهانی در کتاب «نهایه الدرایه» این مسئله اصولی را مبنی بر این دو مسئله فلسفی کرده است، ولی ما معتقدیم که این مسئله، هیچ ربطی به آن دو مسئله ی فلسفی ندارد. «فلسفه» می خواهد در اعیان خارجیه و در «کون» بحث کند، هستی شناسی برای فلسفه موضوع است،آنگاه بحث میکند که آیا «وجود» اصیل است و یا ماهیت، سپس بحث میکند که آیا در خارج «طبیعت» موجود است یا «فرد» موجوداست؟ این بحث فلسفی است،اما اصولی ها کار به هستی شناسی ندارند، اصولی ها می گویند: اراده ی مولا به چه چیز تعلق گرفته است وکدام چیز غرض مولا را تأمین می کند، آیا غرض مولا را طبیعت تأمین میکند؟ اگر غرض مولا را طبیعت تأمین می کند، پس «الأوامر تتعلق بالفرد». فلذا اصولی تابع اراده ی مولاست.

ص: ۳۶۸

بنابراین؛ ما نباید بحث اصولی را که یک بحث عقلائی است، مربوط با یک بحث فلسفی کنیم .

الأمر الثالث: ما هو المراد من الطبیعه ؟ «طبیعت» دو اصطلاح دارد:الف) اصطلاح فلسفی؛در فلسفه می گویند: «الطبیعه عباره عن الماهیه إذا وجدت فی الخارج تکون احدی الأعیان» یعنی طبیعت آن ماهیتی است که اگر در خارج محقق شد،یکی از اعیان خواهد بود «تکون احدی الأعیان» و تحت یک مقوله ی واحده می شود،مانند: انسان، «انسان» طبیعیی است که «إذا تحقق فی الخارج یکون احدی الاعیان» و داخل است تحت یکی از مقولات عشره، یعنی «جوهر»؛ این طبیعت در این جا مردا نیست.

ب) مراد از «طبیعت» عنوان است،یعنی «عنوان» متعلق امر است،چه بسا که «طبیعت» طبیعت حقیقی نباشد، یک مرکب انتزاعی باشد، مانند: «صلات»، صلات در خارج مثل انسان نیست،چون انسان «واقعاً» یک حقیقت واحده است و داخل است تحت عنوان: الجوهر؛ «صلات» این طور نیست،یعنی صلات بعضش از مقوله ی فعل است، مانند: قرائت. بعض دیگرش ازقبیل: «جهر و اخفات» داخل است تحت مقوله ی کیف، رکوع و سجود هم داخل است تحت مقوله ی وضع.

به عبارت دیگر: «صلات» یک عنوان انتزاعی است که از مقولات مختلفه انتزاع شده است .

الأمر الرابع: ما هو المراد من الفرد؟ در تعریف فرد سه قول است:۱) قول اول این است که مراد از «فرد» فرد خارجی است،هر تک تک از ما که در اینجا نشسته ایم یک فرد خارجی هستیم، «هکذا» زید بکر عمر و ...؛ نماز، نمازی که این آقا الآن می خواند، امر به این تعلق گرفته است، این فردی که در خارج محقق می شود، بگوییم: هل الأمر یتعلق بالطبائع، یعنی بالعناوین الکلیه، أویتعلق بالجزئیات الخارجیه؛ آیا «امر» روی طبایع کلی می رود، یا روی جزئیات خارجی؟ یک احتمال این است که «امر» روی فرد خارجی رفته است.

یلاحظ علیه : این احتمال را اصلاً وارد ذهن نکنید. چرا ؟ زیرا فرد خارجی ظرف عروض نیست، بلکه ظرف سقوط است،یعنی خارج به این معنای که شما می گویید، این ظرف عروض نیست،ولی بحث در جای است که امر روی چه چیز عارض می شود؟ «امر» روی فرد خارجی عارض نمی شود، چون فرد خارجی ظرف سقوط امر است،یعنی همین که «انسان» فرد را می آورد، امر ساقط می شود. بحث ما در ظرف سقوط نیست، بلکه بحث ما در ظرف عروض است، چون «خارج» ظرف عروض نیست ،بلکه ظرف سقوط است.به عبارت دیگر:اگر «امر» روی فرد خارجی برود، تحصیل و حاصل است؛ چون فرد خارجی است، دیگر چیزی که تحقق دارد، انسان آن را نمی طلبد، فلذا «اوامر» روی فرد خارجی تعلق نمی گیرد .

۲) قول دوم این است که مراد از این «افراد» ضمائم کلی است، «طبیعت» یک ضمائم کلی نیز دارد،مرحوم صاحب«العروه الوثقی» یک بحث درباره ی ریا در ضمائم دارد، یعنی اگر کسی در ضمائم ریا کند،نه در اصل نمازش،یعنی در اصل نماز ریا نکند، ولی در جماعت خواندن ریا کار است، یا در مسجد خواندن ریا می کند، «ضمائم» کلی است، هر طبیعتی در خارج برای خود یک ضمائم کلی دارد، مثلاً: همین صلاتی که عنوان است، یک ضمائمی دارد،مانند: صلات در مسجد، صلات در بیت، وضو با آب گرم، وضو با آب سرد. هر طبیعتی در خارج برای خود یک ضمائمی دارد.«ضمائم» یعنی اعراض. آیا متعلَّق «امر» ذات الطبیعه و ذات العنوان است یا علاوه بر «عنوان» ضمائم کلی هم متعلق امر است؟ البته ثمره اش بعداً می آید، مثلاً؛ کسی با آب گرم وضو می گیرد تا این که گرم بشود، آیا وضوی این آدم درست یا نه، یعنی این آدم در اصل «طبیعت» قصد قربت دارد، اما در «ضمائم» قصد قربت ندارد، «هل یتعلق الأمر بالطبائع الکلیه أو یتعلق بالطبائع مع الضمائم الکلیه» یعنی حتی ضمائم هم متعلق امر است، کدام یکی است؟ ظاهراً محل بحث و نزاع همین جا است که هل الأمر یتعلق بالطبیعه مع الضمائم التی لاـ تنفک عن الطبیعه، یک ضمائمی داریم که از طبیعت منفک نیست،یعنی هم این ضمائم کلی است و هم طبیعت کلی است، آیا مولا که امر می کند، فقط به طبیعت امر میکند؛ یا علاوه بر «طبیعت» بر مشخصات کلی و ضمائم هم امر کرده است؟

۳) قول سوم، قول حضرت امام(ره) است، ایشان می فرماید: مراد از «فرد» نه اولی است، و نه دومی. می فرماید: بحث در این است که همان را که در وضع عام و موضوع له خاص خواندیم که: گروهی معتقدند وضع عام و موضوع له خاص است. چطور؟ گفته اند: «مولا» یک عینک وسیعی به چشم می زند به نام حیوان ناطق، با این «حیوان ناطق» افراد را در خارج می بیند و می گوید: من کلمه ی انسان را وضع کردم بر افراد حیوان ناطق، «لفظ» انسان است،«ملحوظ» حیوان ناطق است، ولی در این آیینه ی حیوان ناطق، افراد را اجمالاً می بیند و لذا می گویند: وضع عام است. چرا عام است ؟ لأن الملحوظ عام و الموضوع له خاص، چون «موضوع له» افراد است، حضرت امام(ره) می فرماید: نزاع در این است آیا بعث روی طبیعت رفته است یا بعث روی آن افرادی رفته است که «مولا » اجمالاً آن افراد را در آیینه ی صلات دیده است،یعنی همین که صلات را تصور کرده، افراد را هم اجمالاً تصور کرده است و امر بر آن افراد کرده است. ایشان این جور تفسیر کرده است .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیا اوامر مولا (چه مولای حقیقی، مانند:خدا و چه موالی عرفیه مانند: بشر) بر طبیعت تعلق می گیرد یا بر فرد؟ در تفسیر «فرد» سه احتمال گفته شده است:

۱) مراد از «فرد» همان افراد خارجی است، به این معنی که مولا قبل از امر یا حین الأمر، یک افرادی را در خارج می بیند و بر آنها امر می کند، این احتمال درست نیست، چون امر برای تحصیل غیر موجود است و اگر فرد در خارج موجود باشد، این تحصیل حاصل است.

ص: ۳۷۱

۲) احتمال دوم – که مختار ماست– این است که آیا امر بر طبیعت تعلق می گیرد، یا علاوه بر «طبیعت» عوارض و ضمائم هم متعلق امر است، چون «طبیعت» در خارج مع العوارض موجود می شود،یعنی ما در خارج انسانی بدون کم نداریم، بلکه یا قد بلند است یا قد کوتاه است، هم چنین ما در خارج انسانی بدون کیف هم نداریم، زیرا انسان در خارج یا سیاه است و یا سفید و ...؛ هم چنین است سایر موجودات،یعنی تمام ماهیات اگر بخواهند در خارج موجود بشوند، با یک رشته و یک سلسله از اعراض و عوارض همراه هستند.

آیا امر روی «طبیعت» می رود، یا علاوه بر «طبیعت» بر عوارض و اعراض هم تعلق می گیرد،«لأن الطبیعه لا تنفک عن الاعراض»؟ قبل از آمدن «فارابی» در فلسفه یونان عقیده بر این بود که تشخص طبیعت با همان اعراضش است،یعنی «انسان» که در خارج متشخص است و هر یک از افراد آن از دیگر متمایز و جداست، به خاطر این است که یکی قد بلند است، دیگری قد کوتاه، یکی «ابیض» است، دیگری اسواد؛ ولذا می گفتند که تشخص طبایع به وسیله ی اعراضش است، ولی بعد از «فارابی» این نظریه عوض شد و گفتند که تشخص «طبیعت» به وسیله ی وجودش است،یعنی آن چیزی که انسان زید را از انسان عمر جدا کرده است، وجود شان است،یعنی وجود هر یک سبب تمیز از دیگری شده است.بلی! «اعراض» نیز برای خودشان ماهیتی دارند و وجودی،ولی تشخص اینها با وجود است، نه با اعراض. «جوهر» برای خود ماهیتی دارد و وجودی ؛ «اعراض» هم برای

خود وجودی دارد و ماهیتی؛ اما نباید بگوییم که تشخص ماهیات با اعراض است، بلکه تشخص هر ماهیت با تحقق خارجی است،چنانچه که خود اعراض هم ماهیتی دارند و هم وجودی دارند، این نظریه در فلسفه است. اما بحث ما این است که آیا «امر» فقط روی طبیعت مجرد و لیسیده از تمام قیود می رود، یا علاوه بر«طبیعت» عوارض و ضمائم هم متعلق امر است،چون «انسان» در خارج همراه با وضع، کم و کیف است،«صلات» نیز در خارج علاوه بر این که یک ماهیت انتزاعی دارد، ده ها عوارض و اعراض هم دارد، آیا «حکم» روی عنوان رفته است، یا علاوه بر «عنوان» برآن عوارض لاینفک هم سرایت می کند؟ آیا در باب «وضو» امر روی «توضأ بالماء» رفته است، یا علاوه بر آن، بر اعراض هم سرایت می کند،چون این آبی را که با آن وضو می گیریم، گاهی گرم، و گاهی سرد است،آیا این عوارض و ضمائم هم «مأمور به» هستند یا نه ،یعنی آیا امر بر این عوارض هم تعلق می گیرد یا نه؟ مراد از«فرد» عبارت است از «عوارض، یا اعراض و ضمائم»؛ علت این که نام اینها را فرد نهاده اند، چون «فرد» علامت و نشانه ی تشخص است، «عوارض» هم نشانه ی تشخص است، یعنی انسان ایرانی را از انسان آفریقای همین عوارض چهره و رنگ جدا کرده است، «هل الأوامر تعلقت بالطبیعه، أو تجاوزت عن الطبیعه و تعلقت بعوارض الطبیعه و اعراضها و ضمائمها»؟، ضمناً باید متوجه باشیم که این «ضمائم» همه ی شان کلی است،یعنی. همانطور که «طبیعت» کلی است، «ضمائم» نیز کلی است.

ص: ۳۷۲

حضرت امام(ره) تفسیر سومی می کند و می فرماید: شما یک بار دیگر در اول کتاب« کفایه الأصول» در مبحث «وضع عام و موضوع له خاص» مراجعه نمایید، چطور «انسان» اگر وضعش عام،و موضوع له اش خاص باشد، چه کار می کنید؟ سه مرحله دارد : ۱) مرحله ی وضع؛ ۲) مرحله ی ملحوظ؛ ۳) مرحله ی موضوع له؛به عبارت دیگر: در «وضع» سه مرحله ی هستیم، گاهی از اوقات «موضوع له» جزئی است، ولی «ملحوظ» کلی است، اینجا می شود از قبیل «وضع عام». چرا ؟ لأن الملحوظ عام والموضوع له خاص. مثلاً: کلمه ی «انسان» لفظ است، ملحوظش حیوان ناطق است، ولی انسان را بر حیوان ناطق وضع نمی کند، بلکه انسان را بر افرادش وضع می کند، یعنی این افراد را اجمالاً در حیوان ناطق تصور می کند. (تصور اجمالی افراد). پس «وضع» سه مرحله ی است. اسم مرحله ی اول را می گذریم: «لفظه انسان»؛ یعنی به جای «وضع» لفظ را به کار می بریم(چون این بهتر است). مرحله ی دوم ملحوظ است،یعنی «ناطق»، مرحله ی سوم «موضوع له» است، یعنی آن افراد.

شما اگر بخواهید لفظ انسان را بر افراد وضع کنید، ناچارید که در ضمن این ملحوظ، افراد را هم اجمالاً تصور کنید تا بتوانید بگویید: لفظ انسان را بر آن افرادی که در این ملحوظ گنجانیده شده است وضع کردم؛ حضرت امام می فرماید: مانند این است بگوییم: آیا مولا فقط به «طبیعت» امر می کند، یا به آن افرادی که اجمالاً هنگام «امر» مورد تصورش است و به وسیله ی کلمه ی «صلات» تمام افراد صلات را اجمالاً در خارج تصور کرده و ما را به سوی آن افراد هل داده. کدام افراد ؟ آن افرادی که هنگام امر فقط وجود ذهنی و تصوری داشته اند، نه وجود خارجی.

ص: ۳۷۳

دلیل کسانی که می گویند: «امر» بر طبیعت لیسیده و مجرد از هر قید تعلق می گیرد(یعنی صلاتِ فقط که هیچ قیدی ندارد) این است که «مولا» باید به چیزی امر کند که رضایتش را تأمین کند، و آنچه که می تواند غرض مولا را تأمین کند، «طبیعت» است، یعنی عوارض و ضمائم در غرض مولاـ دخالت ندارند. به عبارت دیگر: «مولا» فقط وضو را می خواهد، اما اینکه این وضو را با آب گرم بگیریم و یا با آب سرد، این گونه چیزها هرگز در غرض مولاـ دخالت ندارد. مثلاً؛ «مولا» نماز را می خواهد بدون اینکه مکان نماز در غرضش دخالتی داشته باشد،یعنی نماز در مسجد اعظم، نماز در سایر مساجد و سایر مکانها در غرض مولا دخالت ندارد،یعنی هرچند که ضمائم و عوارض «لابد منها» است، اما متعلق امر نیستند، این دلیل کسانی بود که می گفتند: «امر» تعلق بر طبیعت گرفته است.

ادله القول بتعلق الأمر بالفرد: کسانی که می گویند: «اوامر» متعلق به فرد است، به چند دلیل تمسک کرده اند:

الدلیل الأول: أن الطبیعه لاموجوده و لا معدومه و لا مطلوبه و لا مبغوضه؛

اینها می گویند که «طبیعت» در حد ذاتش، نه موجود است و نه معدوم؛ نه مطلوب است و نه مبغوض؛ وقتی که «طبیعت» در حد ذاتش، نه موجود است و نه معدوم؛ نه مطلوب است و نه مبغوض؛ پس چطور شما می گویید که: «الأمر یتعلق بالطبیعه»، و حال آنکه فلاسفه و عقلا می گویند: «الماهیه أو الطبیعه من حیث هی هی لیست الا هی،أی لا موجوده و لا معدومه، لا مطلوبه و الاـ مبغوضه»؛ اگر مطلوب نیست، چطور امر بر او تعلق می گیرد، «امر» بر مطلوب تعلق می گیرد،نه بر چیزی که مطلوب نیست.

ص: ۳۷۴

یلا حظ علیه : این جمله ی فلاسفه، یک جمله ی صحیحی است، ولی باید متوجه بود که ما دو نوع حمل داریم:

الف) حمل اولی

ب) حمل شایع صناعی

«حمل اولی» حمل در حد ماهیت است، یعنی حمل «ما هوی» کاری به خارج ندارد، بر خلاف حمل شایع صناعی که با خارج کار دارد.

مثال حمل اولی : الانسان حیوان ناطق؛ این حمل اولی است، اصلاً پای وجود در میان نیست، یعنی «مفهوم انسان» حیوان ناطق است، یک وقت هم می گوییم: الإنسان قائم، الإنسان أبیض، الإنسان موجود؛ اینجا حمل اولی، و در مقام مفهوم نیست، بلکه با خارج سر و کار دارد. بنابراین؛ آن جمله ی فلاسفه ناظر به «مقام ماهوی» است،یعنی مقام ماهوی را می گویند،یعنی «ماهیت» در مقام ماهوی و در حد ماهوی، به این معنی که هنوز پایش را در خارج نگذاشته است و فقط در محیط عقل و فکر است، ولذا «انسان» در آن محیط، نه موجود است و نه معدوم، نه مطلوب است و نه مبغوض. چرا ؟ چون بحث ما در آنجا در مقام ماهوی و مقام اندیشه است،یعنی هنوز به خارج نگاه نکرده ایم، فلذا در «مقام ماهوی» نه وجود است و نه عدم، نه مطلوب است و نه مبغوض. چون تمام اینها در جای است که ما به خارج بنگریم و ما فعلاً به خارج کاری نداریم.

به عبارت دیگر: این که می گویند؛ «ماهیت» موجود نیست، یعنی وجود جزئش نیست،چون اگر «وجود» جزئش بود،آنگاه انسان می شد: «واجب الوجود»، یا اگر عدم جزئش بود، انسان می شد: «ممتنع العدم»، ولذا می گویند که: در مقام حد ماهوی، هیچکدام از اینها نیست،یعنی نه وجود آنجا خوابیده و نه عدم، چون اگر وجود آنجا بود، می شد: «واجب الوجود»؛ و نه عدم خوابیده،چون اگر عدم آنجا خوابیده بود، می شد: «ممتنع الوجود»؛ نه مطلوب است که مطلوبیت در آنجا جنس و فصل باشد، و نه مبغوض است که مبغوضیت در آنجا جنس و فصل باشد، فلذا این جمله که: «الماهیه او الطبیعه من حیث هی هی لیست الا هی هی،أی لا مطلوب و لامغبوض، لا موجود و لا معدوم» نظر به مقام ماهوی است؛ و به تعبیر فلسفی حمل اولی وعالم مفاهیم را بحث می کنیم، ولی این مانع از آن نیست که در مرحله ی دوم - که حمل شایع باشد- قطعاً«ماهیت» موجود است «ولله الماهیه موجوده»، ما الآن در اینجا چند صد نفریم، و چند صد تا انسان نشسته ایم، موجود هستیم، معدوم هم داریم، مطلوب هم داریم. مبغوص هم داریم، «قتل» مبغوض است اگر ناحق باشد، «قتل» مطلوب است اگر از روی قصاص باشد. بنابراین؛ این مستدل مغالطه کرده است که می گوید: «الماهیه من حیث هی هی لیست الاّ هی،أی لا موجوده ولا معدومه»؛ چون این مسئله مال حمل اولی است، یعنی مقام ما هوی و مقام مفاهیم. ولی در «مقام خارج» تمام بلاها بر سر ماهیت می آید،یعنی هم ماهیت موجود می شود و هم معدوم؛ هم مطلوب می شود و هم مبغوص.

الدليل الثانی:إن المتلازمين يجب أن يكونا متحدين فی الحكم فإذا تعلق البحث بالطبيعه، يجب أن يتعلّق بلوازمها وضمائمها؛

در دليل دوم می گويند: اگر چيزی واجب شد، «وجوب» از ملزوم به لازم هم سرايت می كند، يعنی اگر واقعاً «وضو» واجب است، لوازم وضو هم كه حرارت و برودت باشد، بايد واجب باشد و سرايت كند. يا «نماز» كه واجب است، لوازم نماز هم واجب می شود،يعنی نماز «فی المسجد»، نماز «فی البيت» و...، به عبارت ديگر:«حكم ملزوم» هميشه به لازم نيز سرايت می كند.

يلاحظ عليه: بايد «لازم» محكوم به حكم مضاد نباشد، اما اينكه لازم حتماً بايد محكوم به حكم ملزوم باشد، دليلی برايش ندرايم.

الدليل الثالث: الطبيعه «بما هی هی» لا تنفع و لا تضر ؛

دليل سوم اين است كه «طبيعت» من حيث هی هی لا ـ تنفع و لا ـ تضر، به عبارت ديگر: آنچه كه در خارج است، به درد می خورد،يعنی «فرد» به درد می خورد، نه طبيعت ليسيده و مجرده.زيرا طبيعت مجرده و ليسيده خاصيت ندارد، يعنی شكم را سير نمی كند، به قول معروف از حلوا، حلوا گفتن دهن انسان شيرين نمی شود، «طبيعت» عبارت است از يك مفهوم كلی و ليسيده از هر قيدی،يك چنين چيزی، نه معراج مؤمن می شود و نه قربان كل تقی؛ اصلاً به درد نمی خورد، مولا ـ كه می فرمايد: «اسقنی»، اسقنی كلی مولا را سيراب نمی كند، بلكه سقی خارجی است كه مولا را سيراب می كند.

يلاحظ عليه: از اين استدلال دوتا جواب داده شده است، كه يكی مال حضرت امام(ره) است، ديگری هم مال من است.

حضرت امام می فرمايد: طبيعت «بما هی مرآه إلی الخارج» متعلّق امر است. نه «طبيعت هی هی»، يعنی اگر مولا می فرمايد: «اسقنی»، امر روی سقی رفته است،يعنی همان مفهوم سقی، منتها نه مفهوم ذهنی، بلكه «بما إنّه مرآه الی الخارج». پس مانع ندارد كه «طبيعت» متعلق امر باشد، و در عين حال درد را هم دوا كند و خاصيت داشته باشد، چون سقی «بما هو مفهوم» متعلّق نيست، «بل بما هو أنّه مفهوم و مرآه الی الخارج » متعلق امر است.

ص: ۳۷۶

«ولنا جواب آخر»؛ ما یک جواب دیگری می دهیم، که این جواب را در کتاب «الموجز» نوشته ام، و آن این است که ما باید بین متعلّق و بین غایت فرق بگذاریم، یعنی فرق بگذاریم بین متعلّق امر و غایت و غرض امر؛ (یجب علینا أنّ نفرّق بین المتعلّق الأمر والغرض من الأمر بالطبیعه). «امر» متعلّق به طبیعت است، غرض چیست؟ «غرض» ایجاد طبیعت است، مولا که می فرماید: اسقنی؛ «بعث» روی سقی رفته است، اما غایت و غرض، ایجاد سقی است در خارج،چون مفهوم سقی خاصیت ندارد.این غرض از خارج معلوم است، یعنی قرینه خارجی این جاست «السّقی، أی اطلب منک السقی،أعنی الطبیعه». چرا؟ لغایه ایجادها، اگر جمله ی «لغایه ایجادها» را به کار بردیم،آنوقت مشکل حل می شود و این طبیعت به درد می خورد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم آخوند معتقد است که امر روی طبایع می رود، (همانطور که ما معتقدیم) سپس متوجه می شود که طبیعت «من حیث هی هی» فائده ندارد، فلذا ایشان این اشکال را از یک راه حل کرده است، و ما از راه دیگری حل نموده ایم. ما از این طریق حل کردیم که «امر» روی طبیعت رفته است، ولی قرینه عقلیه داریم که باید این طبیعت را موجود کرد. اما مرحوم آخوند خراسانی راه دیگری را در پیش گرفته است و می فرماید که ما دو چیز داریم: الف) متعلّق امر؛ ب) متعلَّق طلب؛ یعنی ما یک متعلق امر داریم، و یک متعلّق طلب؛ «امر» روی طبیعت رفته است، طلب هم روی وجود الطبیعه رفته است؛ یعنی ایشان بین متعلّق امر و متعلّق طلب فرق نهاده است و فرموده که «امر» تعلق به طبیعت گرفته است(الأمرٌ تَعلَّقَ بالطبیعه)؛ اما طلب که جزء مدلول امر است تعلق به وجود طبیعت گرفته، منتها «وجود سعی»، وجود سعی، یعنی هر وجودی که می خواهد باشد، هر فردی که می خواهد باشد. پس اشکال حل شد، چون اشکال این بود که طبیعت «من حیث هی هی لا تنفع و لا تضُرّ»، ایشان در جواب فرمودند که «امر» به طبیعت خورده، ولی مضمون امر طلب است و طلب هم روی ایجاد الطبیعه رفته است.

ص: ۳۷۷

یلاحظ علیه: این فرمایش مرحوم خراسانی قابل توجیه نیست،یعنی اینکه می فرماید: «متعلّق امر» طبیعت است، اما «متعلّق طلب» وجود الطبیعه می باشد،ما معنای این کلام ایشان را نمی دانیم که چیست؟ آنچه که ما می دانیم این است که «امر» از دو چیز تشکیل شده است: ۱) هیأت

۲) ماده

هیأت امر دلالت بر طلب می کند، ماده اش(ماده امر) هم دلالت می کند بر ماهیت،ما از ایشان سئوال می کنیم که این «وجود» از کجا در آمد که می فرمایید: «امر» متعلّق به طبیعت است، ولی مفاد امر طلب وجود طبیعت است، این وجود از کجآ آمد؛ آیا این وجود را از هیأت استفاده کردید، یا از ماده؟ اگر بفرمایید که از هیأت استفاده کردیم، در پاسخ خواهیم گفت که هیأت فقط دلالت بر طلب می کند، نه بر بیشتر از آن؛ اگر بگویید که از «ماده» استفاده کردیم، در جواب می گوییم که «ماده» فقط بر ماهیت دلالت دارد نه بر بیشتر از آن؛ اینکه می گویید «اسقنی» معنایش «أطلُب منکَ وجود السقی» است؛ می گوییم: این «وجود دالش چیست؟ اگر بفرمایید که دالش هیأت است، در جواب می گوییم: هیأت فقط بر طلب دلالت می کند، اگر

بگویید که دالش «سقی» است،در پاسخ می گوییم که: «سقی» فقط دلالت ماهیت دارد نه بیشتر از آن؛پس این «وجود» از کجا پیدا شد؟! بنابراین ما چیزی که دلالت بر وجود کند، نداریم.

پس بهترین جواب، همان جوابی است که ما دادیم و گفتیم: «وجود» مدلول لفظی نیست،بلکه وجود و ایجاد مدلول عقلی است،یعنی عقل می گوید: مولا که« سقی» را از تو خواسته، چون گفتن «سقی» مولا را سیراب نمی کند، پس سقی را در خارج ایجاد کن،یعنی غرض از امر«إسقنی» ایجاد است. «ایجاد» غرض است، اما جزء مدلول نیست. مرحوم آخوند در اینجا یک «فتدبر» هم دارد که شاید اشاره به همین عرض ما داشته باشد، که این وجود از کجا در آمد؟!.

ص: ۳۷۸

بنـابراین؛ یکی از عجایبات است که مرحوم آخونـد در« کفایه الأصول» می فرمایـد: «متعلّق امر» طبیعت است، و متعلّق طلب هم وجود است!، ولی جواب همـان است که ما دادیم، یعنی «ایجاد» مـدلول امر نیست، بلکه غایت امر است،یعنی مولا امر می کند «لهذه الغایه».

ثمره البحث

تظهر ثمره البحث فی موردین:

سئوال: ممکن است کسی سئوال کند که ثمره ی این بحث چیست؟

پاسخ: در دو مورد و دو جا ثمره ظاهر می شود.

الأولی: فی باب الضمائم؛ نخستین ثمره اش در باب ضمائم ظاهر می شود، چون در باب ضمائم این بحث است که: اگر انسانی در فصـل زمسـتان بـا آب گرم وضو می گیرد، این آدم در اصل «وضو» قصـد قربت دارد، اما اینکه با آب گرم وضو می گیرد، قصـد قربت نـدارد،یعنی چـون هـوا سـرد است واین هم سـردش شـده فلـذا بـا آب گرم وضو می گیرد تـا مقـداری گرم بشود. بنابراین؛ در اصل «وضو» قصـد قربت دارد، اما در اینکه با آب گرم وضو می گیرد، قصـد قربت نـدارد. اگر ما معتقد بشویم که «امر» روی طـبیعت رفته است؛ آیـا وضـوی این آدم درست وصـحیح است یـا نه؟ صـحیح است. چرا؟ چون «امر« روی «الوضوء بالمـاء» رفته است، این آدم هم نسبت به وضوی «بالمـاء» قصـد قربت دارد، امـا اینکه در ضـمائم، اعراض و خصوصـیات فردیه قصد قربت ندارد، هیچ اشکالی ندارد.چرا؟ زیرا آن چیزی که «مأمور به» است، نسبت به آن قصد قربت دارد، چیزی که در آن قصد قربت ندارد، چیزی که در آن قصد قربت ندارد، آن «مأمور به» نیست.

اما اگر قائل شدیم که «اوامر» روی فرد رفته است، یعنی هم «طبیعت» مورد امر است و هم ضمائم مورد امر است، باید در هر دو قصـد قربت کند، هم در اصل وضو و هم در خصوصـیات فردیه اش، فلذا اگر این شـخص در اصل «وضو» قصد قربت کند، اما در اینکه با آب گرم وضو می گیرد، قصد قربت نداشته باشد، وضویش باطل است.

ص: ۳۷۹

الثانی: فی بـاب اجتمـاع الأمر والنهی؛ ثمره ی دوم در باب اجتماع امر و نهی ظاهر می شود، به این معنی که اگر ما قائل بشویم که متعلّق امر و نهی طبایع است، این «طبایع» ضـمائم هم دارد. چطور؟ چون «صـلات» گاهی در دار و خانه ی مباح خوانده می شود، و گاهی «صـلات» در دار و خانه ی غصبی واقع می شود،این دوتا از ضـمائم هسـتند، بعضی از «ضمائم» ضمائم لا ینفک هسـتند، بعضی از «ضمائم» ضمائم ینفک هستند، فلذا گاهی «صلات» ضمائمش دار و بیت مباح است، و گاهی ضمائمش خانه و دار غصـبی است. اگر گفتیم که «متعلّق امر» طبـایع است، حتمـاً بایـد اجتمـاعی بشویم،حیثیت غصبی که از ضـمائم است،آن متعلّق امر نیسـت،چـون آنچه که متعلّق امر است حیـثیت صـلاتی است،یعنی «امر» روی ذات صـلات رفته است، امـا اینکه این «صـلات» در خارج یک ضـمائمی هم دارد،به این معنی که گاهی «تتحقق فی الـدار المباح، و قد تتحقق فی الدار المغصوبه، لا المبـاحه»، نه مبـاح بـودن متعلّق امر است و نه مغصوبه بودن متعلّق امر می باشـد، بلکه «ذات الصـلات» متعلق است، به این معنی حتی اگر کسـی«صلات» را بدون مکان هم انجام بدهد، مولا این صلات را از او قبول می کند، ولی چه کنیم که صلات بدون مکان وجا نمی شود. به عبارت دیگر: این «ضـمائم» لا بد منها برای صـلات هستند بدون اینکه متعلّق امر باشند. حالا اگر کسی با وجود مکان مباح؛مانند: «مسـجد» نمازش را در دار غصبی خواند، اگر قائل شدیم که «متعلّق امر» طبیعت است، نماز این آدم صحیح است. چرا؟ چون «امر» روی حیثیت صـلاتیه است، نهی هم روی حیثیت غصبیه رفته است. به عبارت دیگر: «مرکبِ امر» با مرکب نهی دو تاست،یعنی «امر« سوار بر حیثیت صـلاتی است، نهی سوار است بر حیثیت غصبی می باشد. اما اگر گفتیم که «متعلّق امر» طبایع است، امر پایش را از متعلّق فراتر نمی گذارد، یعنی به ضـمائم سرایت نمی کند، بلکه روی صلات توقف می کند هرچند که این صلات در خارج از «مکان» لابد منها است، مکانش گاهی مباح است و گاهی غصبی؛ امر«صلِّ» می گوید: من صلات را می خواهم، یعنی مباح بودن و غصبی بودن متعلّق من (امر) نیست.

پس امر و نهی بـا هم جمع می شونـد، «امر» مرکبش حیثیت صـلاتی است.« نهی» مرکبش حیثیت غصبی است،البته بنابر این که «اوامر»روی مفاهیم کلیه ی لیسـیده و مجرّده از هر قید می روند، بر خلاف جایی که قائل بشویم که «اوامر» متعلّق به افراد است. «فرد» هم عبـارت است از: ضـمائم، عوارض، اعراض و خصوصـیات فردیه. اگر این را قائـل شـدیم، بایـد امتنـاعی بشویم. چرا؟ چون امر روی حیـثیت صـلاتی نرفته است، بلکه روی حیـثیت صـلاتی غصـبی، یعنی غصب هم متعلق امر است، گـاهی «مبـاح» متعلّق امر است و گاهی «غصب» متعلّق امر است، امر روی حیثیت صلاتی نرفته است، بله علاوه بر حیثیت صلاتی، روی ضمائم نیز رفته است، ضمائم گاهی مباح است و گاهی غصبی؛ اگر «امر» روی حیثیت صلاتی غصبی رفته است، آنوقت «نهی» چگونه می تواند بیاید؟ لازم می آید که «شیء واحد» هم متعلّق امر باشد، چون ضمیمه صلاه است، و هم متعلق نهی باشد، چون متعلّق نهی مولا ست ۰«فالقائل بتعلق الأوامر بالطبائع اجتماعی، و القائل بتعلق الأمر بالأفراد امتناعی)، البته به شرط اینکه فرد را مثل من معنی کنید،« فرد»یعنی ضمائم کلّی. بنابراین؛ اگر گفتیم که «امر» روی ضمائم حیثیت غصبیه رفته است،هم می شود«مأمور به» و هم می شود «منهی عنه».

اشکال آیه الله خوئی بر ثمره ی دوم

«ثم إنّ للمحقق الخوئی اشکالاً علی هذه الثمره»؛ ایشان بر این ثمره اشـکالی کرده است و می فرماید: آن کسـی که گفته است «اوامر» روی طبـایع و یـا روی افراد رفته است، مقصـودش این است که رفته است روی طـبیعت صـلات، یـا رفته است روی فرد صلات،یعنی فرد خودِ صـلات؛ پس کسانی که می گویند: «اوامر» روی طبایع، و یا روی افراد رفته است، یا می گویند: امر رفته اسـت روی ایـن صـلات، یـا امر رفته است روی مصـداق این صـلات؛ یعنی دیگر کسـی نـداریم که بگویـد: هم روی مصـداق صلات رفته است و هم مصـداق غصب، اینها می گوینـد: یک چیز بیشتر نـداریم که آن هم صـلات است، یعنی یا این صـلات کلی متعلّق امر است، یـا فرد این صـلات متعلّق امر است، نه فرد دو مـاهیت،یعنی هم فرد صـلات، و هم فرد غصب، یـا بگوییم: رفته است روی مـاهیت یـا رفته است روی فرد همـان ماهیت، نه فرد دو ماهیت(یعنی صـلات و غصب). به عبارت دیگر: یا این یک «ماهیت» خودش مأمور به است، یا مصـداق همان ماهیت مأمور به است، نه اینکه این «مصـداق» مصداق دو چیز است، هم مصداق صلات است و هم مصداق غصب ،منشأ لغزش و اشتباه ایشان کجاست؟ آیه الله خوئی(ره) در معنای فرد به اشتباه افتاده است،یعنی ما که می گوییم: «متعلّق اوامر» طبایع است یا افراد؛ آن معنای اول را ما قیچی کردیم و گفتیم که فرد خارجی متعلّق امر نیست، چون خارج ظرف سـقوط است، نه ظرف ثبوت، ولی ایشان چون معنای اول را گرفته است. فلـذا دست ما را بست و گفت: آقا! «فرد» باید فرد یک ماهیت باشد، نه فرد دو ماهیت، هم مصداق صلات باشد و هم مصداق غصب. بنابراین؛ اگر فرد را به همان معنای اول(فرد خارجی) بگیریـد، اشـکال ایشان وارد است،فلـذا «فرد» باید فرد یک ماهیت باشد، نه فرد دو ماهیت؛ اما اگر فرد را آن گونه معنی کردیم، معنی کنیم و بگوییم که مراد از این «فرد» ضـمائم است، عوارض، اعراض و خصوصـیات فردیه است،یعنی چیزهـایی که از ماهیت جـدا نمی شود، اگر این را گفتیم،آنوقت ثمره است که آیا متعلّق «نماز» طبیعت است، یا متعلّق «نماز» طبیعت است با تمام بند و بیل و ضـمائمش، بند و بیلش چیست؟ گاهی مکان مباح است، و گاهی مکان غصبی می باشد، وضو که می گیریم، گاهی ظرفش مباح، و گاهی هم ظرفش غصبی است، چون وضو بدون ظرف ممکن نیست.

ولی اگر فرد را همانند ما معنی معنی کنید، ثمره خیلی روشن است (الثمره واضحه) بنا براینکه متعلق امر طابع است، «مرکب امر» صلات است، مرکب نهی هم غصب؛ اما اگر بگوییم «امر» روی فرد رفته است، فرد یعنی چه؟ یعنی طبیعت با ضمائمش، «مرکب امر» دو چیز است : الف) حیثیت صلاتیه؛ ب) حیثیت غصبی؛ حیثیت غصبی هم باید مأمور به بشود و هم منهی عنه؛ وحال آنکه محال است که « شيء واحد» متعلّق دو اراده متضاد باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در باره ی این قاعده ی اصولی است که: آیا «قضاء» تابع امراول است، یا «قضاء» به امر جدید می باشد؟

مثال۱: اگر احیاناً انسان فعلی را که باید در زمان خودش انجام می داد، انجام نداد، مثلاً؛ زکات فطره را که باید قبل از نماز عید فطر بپردازد؛ و یا «لا اقل» آن را کنار بگذارد، نپرداخت و کنار هم نگذاشت، نماز عید فطر را خواند بدون اینکه زکات فطره را پرداخته باشد و یا کنار گذاشته باشد، آیا در اینجا همان امر اول می گوید: برو زکات فطر را بپرداز، یا اینکه امر اول ساقط شد و از بین رفت، یعنی «ایجاب فطره» دلیل جداگانه و امر جدید می خواهد؟

مثال۲: انسانی در حال خسوف و کسوف موفق به خواندن نماز نشد،یعنی یا عمداً یا سهواً نماز آیات را نخواند، آیا بعد از آنکه انجلاء حاصل شد، همان امر اول کافی در قضاء است،به این معنی که دیگر نیاز به دلیل جدید نیست، یا اینکه امر اول کافی در قضاء نیست،یعنی امر اول ساقط شد واز بین رفت(فات و مات)، ونیاز به امر جدید است، ولذا اگر امر جدید آمد، قضای آن را انجام می دهیم،و الا قضاء ندارد؟

ص: ۳۸۲

گفتیم: در اینجا باید در دو مقام بحث کرد:

الف) مقام ثبوت؛ ب) مقام اثبات؛

بررسی مقام ثبوت: در «مقام ثبوت» یک کلمه بیشتر نیست و آن این است که اگر تعدد مطلوب باشد،به این معنی که نماز یک مطلوب باشد، وقت هم مطلوب دیگر؛ در این صورت قهراً قضاء به همان امر اول است. اما اگر وحدت مطلوب باشد، یعنی یک مطلوب بیشتر نیست که نماز در وقت ونماز مقید به وقت است، در «این فرض» امر اول کار ساز نیست، بلکه حتما نیاز به امر دوم داریم.

بررسی مقام اثبات: مهم مقام اثبات است، «اثبات» یعنی استظهار از ادله،به این معنی که باید ببینیم از ادله چه چیز استظهار می شود،آیا از ادله وحدت مطلوب استظهار می شود یا تعدد مطلوب؟

پس باید توجه داشت که ما از «مقام اثبات» تعبیر می آوریم، به «مقام استظهار از ادله»، به این معنی که دقت نماییم که از ادله

چه چیز را استظهار می کنیم و می فهمیم، آیا تعدد مطلوب را می فهمیم یا وحدت مطلوب را؟ اگر از ادله تعدد مطلوب را فهمدیم، معنایش این است که پس امر اول کافی است؛ اگر از ادله وحدت مطلوب استظهار کردیم وفهمیدیم،پس امر اول کافی نیست.بنابراین؛ باید ببینیم که از کدام یکی استظهار می شود، وحدت مطلوب فهمیده می شود یا تعدد مطلوب؟

فیه قولان؛ در اینجا «معمولاً» بیش از دو قول نیست، یعنی دو قول در اینجا وجود دارد:

الأول:« تدل علی وحده المطلوب»؛ الثانی: «تدل علی تعدد المطلوب»؛ بلی! فقط مرحوم آخوند خراسانی یک قول به تفصیلی را در مسئله افزوده است،ولی (با قطع نظر از قول به تفصیل) در میان قدما بیش از دو قول وجود نداشته است:

ص: ۳۸۳

۱) من قائل بدلاله دلیل الموقت علی تعدد المطلوب،

۲) و من قائل علی دلاله الدلیل الموقت علی وحده المطلوب؛

ولی مرحوم محقق خراسانی در «کفایه الأصول» قول ثالثی را انتخاب کرده است.

استاد سبحانی: ما کدام قول را انتخاب کردیم ؟ ما قول دوم را انتخاب کردیم و گفتیم: ظاهر دلیل همان وحدت مطلوب را می رساند. چرا ؟ «لأن الامر تعلق بالمرکب، تعلق بالمؤقت»، فلذا وقتی که «قید» از بین رفت، متعلًّق نیز از بین می رود، قهراً دیگر امری نیست، من برای روشن مطلب، یک مثال دیگر(غیر از مثال قبلی) می زنم.

مثال: فرض نمایید که اگر به جای «وقت» جزء دیگری منتفی می شد، مثلاً شرع مقدس ما را امر می کرد به نماز ده جزئی، که ما نسبت به انجام یک جزء آن توانایی نداشته باشیم و آن یک جزء ساقط می شود،ما در یک چنین جایی چه می کردیم؟ در اینجا همه ی آقایان می گویند: اگر یک «جزء» ساقط شد، امر هم ساقط می شود، پس «لافرق فی سقوط الجزء، بین أن یکون الجزء وقتاً أو شیئاً آخر» یعنی فرق نمی کند که «جزء» وقت باشد یا غیر وقت و چیز دیگر؛ «الأمر تعلق بالمرکب و المرکب ینتفی بإنتفاء احد أجزائه فاذا انتفی الموضوع إنتفی الحکم»،در این جهت فرق نمی کند که جزء منتفی شده، وقت باشد یا غیر وقت،یعنی فرق نمی کند که انجلاء حاصل بشود، یا نماز عید را قبل از پرداختن زکات فطره بخواند.

مثال: کسی به بیماری مبتلاست(مانند: دیسک کمر) که قادر به انجام رکوع نیست و نمی تواند رکوع کند، فرض کنید که بدلی هم ندارد، در اینجا می گویند: باسقوط جزء، مرکب نیز ساقط می شود، و با سقوط «مرکب» امر هم ساقط می شود(یسقط المرکب، و بسقوط المرکب یسقط الأمر).

ص: ۳۸۴

اما مرحوم خراسانی در «کفایه الأصول» وجه سومی را افزوده و فرموده:ما از «ادله» وحدت مطلوب را استظهارمی کنیم،منتها ایشان یک مورد را استثنا کرده و آن جای است که دو دلیل داشته باشیم، که یکی از آنها مطلق است، دیگری مقید؛ مثلاً: در یک دلیل فرموده: «إغتسل»؛ در دلیل دیگر فرموده است: «إغتسل یوم الجمعه».

دلیل اول(إغتسل) اطلاق دارد و معنایش این است که: «إغتسل مطلقاً،أی فی أیّ یوم من ایام الا سبوع»؛ دلیل دوم (إغتسل یوم الجمعه) مقید است،پس اگر دلیل اول اطلاق داشته باشد، اما دلیل «مقید» قیدش اطلاق نداشته(یعنی رکن نباشد)، مرحوم آخوند در اینجا فرموده است که «قضاء» به امر اول است، نه به امر جدید. چرا ؟ چون امر «مطلق» اطلاق دارد، اما امر «مقید» اطلاق ندارد، یعنی رکن نیست،فلذ اگر کسی در روز جمعه موفق به غسل کردن نشد.با همان دلیل مطلق(امر اول) می تواند در روز شنبه و یا یک شنبه قضای آن را انجام بدهد.

بنابراین؛ اگر دلیل «مطلق» اطلاق داشته باشد، اما دلیل «مقید» قیدش اطلاق نداشته - چون اگر دلیل «مقید» اطلاق داشته باشد، می شود: «رکن» وقتی «رکن» شد،معنایش این است که وجودش حتماً لازم است، خواه انسان متمکن بشود، یا متمکن نشود، اما اگر دلیل «قید» اطلاق نداشته باشد،یعنی همین مقدار مطلوب است، اما نه بصورت رکنی؛ چون معنای اطلاق در «جزء» این است که من این را هم در حال تمکن می خواهم، و هم در حال عجز، اگر این گونه بگوید، این می شود: «اطلاق»، اما اگر دلیل «مقید» یک چنین قدرتی را ندارد که بگوید: من حتماً این را در هر دو حالت می خواهم، هم در حالت تمکن و هم در حالت عجز؛ مرحوم آخوند در اینجا می فرماید که «قضاء» به امر اول است- مرحوم آخوند در اینجا می فرماید که «قضاء» به امر اول است. چرا ؟ چون امر «مطلق» اطلاق دارد، ولی امر «مقید» اطلاق ندارد، یعنی رکن نیست، ولذا اگر شخصی در روز جمعه موفق به غسل کردن نشد، خدا برکت بدهد به دلیل مطلق،می تواند روز شنبه و یا یک شنبه قضای آن را انجام بدهد.

یلاحظ علیه: ما معتقدیم که این فرمایش آخوند خارج از محل بحث است،چون بحث ما در جای است که نسبت به هیچکدام دلیل اجتهادی نداشته باشیم، یعنی نه در ناحیه ی «مطلق» دلیل اجتهادی داشته باشیم و در ناحیه ی «مقید».

به عبارت دیگر: هم دلیل «مطلق» مهمل باشد، و هم دلیل «مقید» مهمل باشد،یعنی نه در دلیل اول اطلاق باشد، و نه در دلیل دوم؛ چون معنی اطلاق «در دلیل مطلق» این است که من غسل را «بلاـ قید و بلاـ شرط» می خواهم، «اطلاق در دلیل مقید» معنایش این است که من قید را مطلقاً می خواهم، یعنی هم در حال تمکن می خواهم و هم در حال عجز. ولی بحث در جای است که نه اطلاق در ناحیه ی مطلق است و نه اطلاق در ناحیه ی مقید؛ ولذا در یک چنین جای بحث می کنند که: «هل القضاء بالأمر الأول، أو القضاء بالأمر الثانی»؟، یعنی بحث ما در جای است که دلیل اجتهادی بر «احد الطرفین» نباشد، اما در مثالی را که شما(آخوند) زدید، معلوم است که «قضاء» به امر اول است، چون امر اول(إغتسل) اطلاق دارد ومعنایش این است که شما می توانید این غسل را در هر زمانی که دل تان خواست، انجام بدهید،از طرف دیگر فرض این است که دلیل«مقید» اطلاق ندارد، یعنی دلالت ندارد که: «أنّه رکن من الأرکان».

بلی! در اینجا ما نیز قبول داریم که «قضاء» به امر اول است ونیازی به امر دوم نیست، منتها بحث ما در جای است که: نه دلیل اول اطلاق داشته باشد، و نه دلیل دوم؛(این یک نکته).

نکته ی دوم: اگر قرار است که ما صور مسئله را بگوییم، پس چرا یک صورت را گفتید،بلکه بگویید که مسئله ی ما چهار صورت دارد:

۱) هردو اطلاق دارد،یعنی هم دلیل «مطلق» اطلاق دارد، و هم دلیل مقید دارای اطلاق است،یعنی دلیل اول(مطلق) می گوید: در هر روزی از ایام هفته که دلت می خواهد، بیاور؛ دلیل «مقید» نیز اطلاق دارد، یعنی این «رکن» است، ولذا مبادا او را از دست بدهی؛ ۲) هیچکدام اطلاق ندارد؛۳) دلیل «مطلق» اطلاق دارد، اما دلیل «مقید» اطلاق ندارد ؛۴) دلیل «مقید» اطلاق دارد، اما دلیل «مطلق» اطلاق ندارد.پس اگر بنا است که ما خارج از موضوع بحث کنیم، نباید یک صورت را(یعنی جای که دلیل مطلق اطلاق دارد، دلیل مقید اطلاق ندارد) بیاوریم ،باید هر چهار تا صورت را بیاوریم و بگوییم:

الف) لهما اطلاق؛ ب) لیس لهما اطلاق؛ ج) للمطلق اطلاق دون دلیل المقید، د) عکس الثالث؛

بررسی احکام صور چهار گانه

حالا- که بحث در اینجا منجرشد،چاره ی جز این نداریم که احکام این چهار صورت را بحث کنیم، هرچند که خارج از موضوع است .

بررسی حکم صورت اول

صورت اول این بود که هم دلیل «مطلق» اطلاق داشت ، وهم دلیل «مقید» دارای اطلاق بود،دلیل«مطلق» می گفت:شما آزاد و مخیرید در هر زمانی که مرا خواستید، می توانید بیاورید، دومی(دلیل مقید) هم اطلاق دارد و می گوید: من رکنم،یعنی من «مطلقاً» مطلوب مولا هستم،چه متمکن باشید (سوا کنت متمکنا) مانند: جای که هنوز وقت خارج نشده، وچه متمکن نباشید (اوکنت غیر متمکن)،مانند: اینکه «وقت» خارج بشود.

بنابراین؛ اگر هر دو دلیل اطلاق داشته باشد، حکم مسئله چیست وچه باید کرد؟ دلیل دوم را می گیرند،یعنی اطلاق «مقید» حاکم بر اطلاق مطلق است. چرا ؟ چون «مطلق» در جای است که قرینه بر خلافش نباشد،یعنی مقدمات حکمت سه تاست، یکی این است که قرینه بر خلاف نباشد،اما در اینجا اطلاق «مقید» قرینه بر خلاف مطلق است،پس در جای که هر دو اطلاق داشته باشند،مسلماً و به طور قطع اطلاق دومی(اطلاق مقید) مقدم براطلاق اولی(اطلاق مطلق) است. چرا؟ لأن اطلاق المقید یقدم علی الاطلاق المطلق، چون اطلاق «مطلق» معلق است براینکه قرینه و بیان در میان نباشد،دومی می گوید: من نسبت به اولی بیان هستم.

بررسی حکم صورت دوم

صورت دوم این بود که هیچکدام اطلاق نداشته باشند، محل بحث نیز در همین جاست،«در این فرض» مسلماً قضاء به امر جدید است. چرا ؟ چون نه اولی اطلاق دارد، و نه دومی؛ هیچکدام شان اطلاق ندارد؛ حالا که هیچکدام شان اطلاق ندارد، ظاهر دلیل «مقید» این است که بر مرکب متعلق شده است، «و المرکب ینتفی بانتفاء احد أجزائه» ، وقتی که «موضوع» رفت، «حکم» نیز از بین می رود، قهراً در یک چنین صورتی، ادله ی اجتهادیه از کار می افتد،فلذا ما می گوییم که دلیل جدید می خواهد. چرا دلیل جدید می خواهد ؟ لأن الاصل البرائه؛ «اصل» برائت است.چرا؟ چون دلیل اول که از بین رفته و مرده، دلیل دوم نیز از بین رفته و مرده، ولذا در جای که دلیل اجتهادی نباشد، نوبت به اصول عملیه می رسد،«فالاصل هو البرائه من القضاء و هو عباره اخری أن القضاء بامر جدید»، یعنی چه بگویید: «اصاله البرائه من القضاء»، و چه بگویید: «القضاء بامر جدید» هردوتعبیر یک مطلب را می رساند.

بررسی حکم صورت سوم

صورت سوم این بود که دلیـل «مطلق» اطلاق دارد، اما دلیل«مقیـد» اطلاق نـدارد،در اینجا قطعاً به اطلاق مطلق عمل می کنیم و می گوییم: «القضـاء بـامر الاول». چرا؟ چون دلیل مطلق اطلاق دارد،ولی دلیل «مقیـد» اطلاق نـدادر، ولـذا به اطلاق دلیل مطلق عمل می کنیم ومی گوییم: اگر کسـی نتوانست که در جمعه غسل کند،می تواند در روز شـنبه و یا یکشـنبه غسل کند. بررسی حکم صورت چهارم

صورت چهارم این بود که اولی(دلیل مطلق) اطلاق ندارد،اما دومی(دلیل مقید) مطلق است، یعنی «رکن» است، به این معنی که مولا هم در حال عجز آن را می خواهـد و هم در حال تمکن؛ «در این صورت» به طور قطع ومسـلم «قضاء» به امر جدیـد است، نه به امر اول. منتهـا اینهـا از محـل بحث مـا خـارج است، چون محل بحث همان صورت دومی است که نه دلیل «مطلق» اطلاق دارد و نه دلیل «مقید» اطلاق دارد،ولذا هر دو دلیل زمین می خورند و از بین می روند، نوبت می رسد به اصل «برائت»، «اصل» برائت از قضاء، و این عبارت اخرای این است که بگوییم: «القضاء بامر جدیـد»؛ اما آن سه صورت دیگر خارج از بحث است،با اینکه خارج از محل بحث است، ما احکام آنها را نیز بیان کردیم

فإن قلت: شما در صورت دوم (که محل بحث هم بود) به جای اصل برائت، چرا به استصحاب رجوع نکردید،یعنی چرا نگفتید که: سابقـاً ده تـا واجب بود، حالاـ که از این ده تا، یک جزئش از بین رفته ونیست(گاهی آن یک «جزء» سوره است، و گاهی وقت است) سابقـاً اجزاء تسـعه مع الوقت برای مـا واجب بود، الآن که وقت از بین رفته، استصـحاب کنیـد وجوب بقیه را، یعنی استصحاب کنید اجزاء تسعه را بدون وقت؟

ص: ۳۸۹

قلت: «یشترط فی الإستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه»، یعنی در استصحاب باید قضیه ی مشکوکه با قضیه ی متیقنه یکی باشند، ولی متأسفانه در اینجا یکی نیستند،یعنی نماز در حال کسوف و خسوف کجا، نماز در حال انجلاء کجا؟ این دوتا خیلی با هم فرق دارند، ولذا در اینجا نمی گویند: وحدت قضیه ی مشکوکه با قضیه ی متیقنه؛ اینجا دو موضوع هستند «فلا یصدق ههنا النقض».

به عبارت دیگر: در استصحاب باید «نقض» صدق کند، نقض در جای است که موضوع واحد باشد، تا بتوان گفت: قبلاً که این چیز بود، الآن هم هست، یعنی آن بود را نشکن؛ اما «إذا کان بین الموضوعین بعد المشترقین» در چنین جای هیچ کس استصحاب را جاری نمی کند.

بنابراین؛ معلوم شد که «قضاء» به امر جدید است. و نیز معلوم شد که محل بحث از میان صور چهارگانه، همان صورت دوم است،و باز معلوم شد که مرجع در این «صورت دوم» برائت است نه استصحاب. اما آن سه صورت دیگر ،اولاً: آنها برای خود دلیل اجتهادی دارند، ثانیاً: آنها از محل بحث ما خارج هستند، چون محل بحث ما همان صورت دوم است که بیان کردیم.

ثمرات القولین

چنانچه بیان شد،در مسئله دو قول است(البته غیر از قول آخوند که قائل به تفصیل بود) و برهر یکی از این دو قول ثمراتی مترتب است که ما به ترتیب آنها را بیان خواهیم کرد،یعنی در ضمن دو بخش آنها را بررسی خواهیم نمود، بخش اول: «الواجب المؤقت إذا فات الوقت ولم یعمل بالواجب» (تظهر الثمره فی موارد،نذکر منها ما یلی):

۱) إذا ترک الواجب فی وقته قطعاً، فهل یجب علیه القضاء أولا؟ یجب علی القول الثانی، دون الأول؛

ثمره ی اولش این است که اگر کسی در روز عید فطر عمداً و یا سهواً قبل از نماز زکات فطره را نپرداخت، وحال آنکه وظیفه اش این بود که پرداخت کند،آیا بعد از نماز باید زکات را بپردازد یا نه؟

پاسخ: اگر گفتیم که «قضاء» به امر اول است، باید زکات فطر را بعد نماز بپردازد. اما اگر قائل شدیم که «قضاء» به امر جدید است نه به امر اول،در این صورت دادن زکات فطره بعد از نماز لازم نیست، مگر اینکه دلیل و امر جدیدی بیاید.

مثال۲: یا کسی «در هنگام کسوف و خسوف» موفق به خواندن نماز آیات نشد،یعنی نماز کسوف وخسوف را نخواند تا اینکه انجلاء حاصل شد، یعنی خورشید وماه باز شدند،آیا «قضاء» بر این آدم واجب است یا واجب نیست؟

جواب:اگر گفتیم که: «قضاء» به امر اول است، حتماً باید قضاء کند، اما اگر قائل شدیم که «قضاء» به امر اول نیست، بلکه امر جدید لازم دارد، در این صورت قضاء بر گردن انسان نمی آید، مگر اینکه امر جدیدی بیاید.

بخش دوم در جای است که شک در وجود نکند، بلکه شک در صحت آن کند،یعنی«بعد العمل و بعد الخروج عن الصلوه» در صحت آن شک کند.

۲) إذا أتی بالواجب، ولکن شک فی صحّه العمل، لأجل الشک فی الشرائط وعدمها علی نحو الآتی:

مثال۱: إذا توضأ فی الظلمه بمائع مردد بین کونه ماءً مطلقاًأو مضافاً،فشک فی صحّه العمل بعد خروج الوقت.شخصی در شب تاریک از خواب بلند شد و با آبی که مردد بین مطلق و مضاف بود، وضو گرفت و با همان وضو نمازش را خواند، بعد از نماز شک کرد که آیا این آبی که من با آن وضو گرفتم، مطلق بود یا مضاف،بعد از نماز شک در مطلق بودن و مضاف بودن آب کرد، نه در موقع وضو،چون اگر انسان در موقع وضو شک کند،باید تحقیق وتفحص کند، ولی این آدم بعد از وضو و بعد نماز در مطلق ومضاف بودن آب شک می کند.

مثال۲: إذا صلّی علی جهه ثم شک بعد خروجه، أنها کانت إلی القبله أولا؟

کسی در یک بیابانی در حال راه پیمودن است، موقع نماز فرا می رسد،و او یقین می کند که قبله به فلان طرف است، آنگاه نمازش را به همان طرف می خواند،وقت هم خارج می شود،در خارج وقت شک می کند آیا واقعاً قبله به همان سمت بوده است که من نمازم را خواندم، یا قبله به سمت دیگر بوده است و من خیال کردم که به آن طرف است، کی شک می کند؟ بعد از خروج وقت و بعد از انجام عمل.

مثال۳: إذا توضأ أواغتسل والخاتم علی اصبعه مع العلم بعدم تحریکه وقت العمل(أی وقت الوضوء أو وقت الغسل) فشک بعد خروج الوقت فی جریان الماء تحته و عدمه.

شخصی هنگام نماز صبح برای غسل کردن به حمام رفت و غسل نمود،در حالی که انگشتر در انگشت داشت، و یقین دارد که در موقع غسل کردن انگشتر را تکان نداده است، آنگاه نماز صبحش را با همان غسل خواند،سپس آفتاب طلوع نمود، بعد از طلوع آفتاب شک می کند که آیا موقع غسل کردن، آب زیر این انگشتر رفت یا نرفت؟ عین این مثال را در وضو هم می توانید پیاده کنید.یعنی این آدم وضو گرفت در حالی که انگشتر در انگشتش بود، یقین هم دارد که در موقع وضو گرفتن، انگشتر را تکان نداده است، با همان وضو نمازش را خواند، وقت هم تمام شد، بعد از وضو و نماز شک می کند که آیا آب زیر این انگشتر رفت یا نرفت؟ کی شک می کند؟ بعد الوضوء و بعد الوضوء و الصلوه. همه ی این سه تا یک جامع دارد که شک در صحت باشد نه شک در وجود«الجامع هو الشک فی الصحه». فإن قلت: ممکن است کسی سؤال کند که این مثالها چه ارتباطی به بحث ما دارد، چون بحث ما در باره ی قضاء است، ولی در این مثال ها مسئله ی قضاء مطرح نیست و قضا صورت نگرفته است، بلکه پنجاه درصد قضاء شده،اما پنجاه درصد هم قضاء نشده، مثلاً: اگر «آب» مطلق بوده، قضا نشده،اما اگر مضاف بوده قضا شده، اگر قبله به همان سمت بوده، قضا نشده، بلی! اگر قبله به آن سمت نبوده، قضاء شده، اگر «آب» زیر انگشتر رفته، قضاء نشده ، بلی! اگر آب زیر انگشتر نرفته، قضاء شده، ولی بحث ما در این بود که: «هل القضاء بالأمر الاول أو القضاء بالأمر الثانی»؟، ما در اینجا علم به قضاء نداریم، بلکه پنجاه درصد احتمال قضاء می دهیم، پنجاه در صد دیگر هم ممکن است انسان نمازش را خوانده باشد و قضاء نشده باشد، پس چگونه شما این مثال ها را زدید، در حالی که یقین به قضاء ندارید، وحال آنکه بحث ما در جای است که یقین به قضاء داشته باشیم، ولی در این مثالها احتمال قضاء را می دهیم، نه اینکه یقین به قضاء داشته باشیم؛ بلکه «علی فرض» قضا شده، و «علی فرض» قضا نشده است، در اینجا چه باید کرد ؟

ص: ۳۹۲

قلت: جوابش این است که اثر هردو یکی، یعنی اگر بگوییم: «القضـاء بالأمر الاول» حتماً بایـد قضا کنـد. چرا ؟ «لأن الشک من قبیـل الشک فی السـقوط»،چون این از قبیل شک در سـقوط است،و همه ی اصولی ها می گوینـد که انسان بایـد در« شک در سقوط» احتیـاط کنـد، امـا اگر گفـتیم که: «القضـاء بالأـمر الثـانی»، «قضـاء» اصـلاً لازم نیست.چرا؟ چون اگر «آب» زیر انگشتر رفته،پس امتثال کرده است،و اگر هم نرفته باشد، باز امر اول مرده و از بین رفته است، یا اگر قبله به همان سمت بوده که امتثال حاصل شده، و اگر قبله به آن سمت نبوده،باز امر اول مرده و از بین رفته است، پس قضا واجب نیست.

بنابراین؛ نتیجه این شد که قائل شدیم که: «أن القضاء بالأمر الاول» این سه مورد از قبیل شک در سقوط می شود، ولذا امتثالش واجب است و بایـد قضا کنـد،ولی اگر گفتیم که «قضاء» به امر جدید است،معنایش این است که قضا لازم ندارد.چرا؟ چون یا امتثال حاصل شده،و یا امر اول مرده و از بین رفته است.

سئوال: چرا در این سه مورد، از قاعـده ی فراغ اسـتفاده نمی کنـد و آن را جـاری نمی کنیـد،تـا نیـاز به اینکه سـراغ «شـک در سقوط» برویم، نباشد ؟

جواب: جواب این را به عهده ی شما می نهم تا روی آن فکر کنید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۶/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در بارهی ثمرات هردو قول بود، و لذا مثال های برای آنها ذکر کردیم:

الف) شخصـی در تاریکی شب وضو گرفت . بعـد از خواندن نماز و بعد از خروج و انقضاء وقت، شک کرد آیا آبی که با آن وضو گرفته است، مطلق بوده یا مضاف؟

ص: ۳۹۳

ب) کسـی در صـحرا و بیابان به یک طرف نمازش را خوانـد، بعـد از آنکه وقت خارج شـد، شک می کند که آیا واقعاً قبله به همان سمت و آن طرف بوده، یا خیال میکرده که قبله به آن طرف است؟

ج) انسـانی در موقع وضو گرفتن، انگشـتر در دست داشت،یقین دارد که در هنگـام وضو گرفتن ، انگشترش را حرکت وتکـان نـداده است،آنگاه با همان وضو نمازش را خوانـد، بعـد از خواندن نماز و بعد از خروج وقت ، شک می کند که آیا «آب» زیر انگشترش رفته یا نه؟ حکم این مسئله چیست و در اینجا چه باید کرد؟

پاسخ: گفتیم؛ اگر «قضاء» به امر اول باشد، حتماً باید این آدم نمازش را قضاء کند،یعنی دو مرتبه آن را بخواند. چرا ؟ چون

اگر «قطعاً» نمازش را نخوانده بود، چه می کرد ؟« قضا» میکرد، حالا هم که شک دارد آیا صحیح خوانده است یا نه ؟ این آدم شک در امتثال امر اول دارد، ولـذا فقهاء میفرمایند که در شک در «امتثال» حتماً باید قضاء کند و قضا واجب است. چرا؟ چون

«اشـتغال یقینی» برائت یقینی می خواهد. پس اگر «امر اول» کافی در قضا باشد، در اینجا حتماً باید قضاء کند، همانطور که اگر نمازش را یقیناً نمیخوانـد، حتماً بخاطر نخوانـدن قضاء میکرد،حالا که نمازش را خوانده،ولی نمیداند که صـحیح خوانده یا نه؟ باید بخاطر شک در «امتثال» قضاء کند و از نو نمازش را بخواند.

امـا اگر بگوییم: «قضـاء» بر امر اول نیست،چنـانچه کسـی نمـازش را تا انقضاء و خروج وقت نخوانـد، مسـلماً «قضا» بر گردنش واجب نیست، مگر دلیل و امر جدیـدی بیاید. چرا؟ چون همانطور که اگر کسـی «قطعاً» نمازش را تا خروج وقت نمیخواند،بعد از خروج و انقضـاء وقت قضـاء بر گردنش واجب نبود، مگر اینکه دلیـل ثـانوی میآمـد، حالاـ که شک دارد بر اینکه نمازش را خوانده یا نخوانده است، بطریق اولی قضاء بر او واجب نیست، مگر دلیل ثانوی در میان باشد.

ص: ۳۹۴

بنـابراین؛ ایـن ثمره خیلی واضـح و روشـن اسـت .چرا؟ چـون اگر قضـاء بر امر اول باشـد،چنـانچه شخصـی نمـازش را در وقت نخوانـد، قضا به همان امر اول برگردنش واجب است. اما اگر نمازش را در وقت خوانده است،منتها شک در صـحت آن دارد، در اینجا باز هم «قضاء» به همان امر اول واجب است.چرا؟ چون شک ما در امتثال است.

امـا اگر قائـل شـدیم که «قضاء» به امر دوم است،در اینجا اگر نمازش را در وقت نخوانـده باشـد، بعـد از خروج و انقضاء وقت، «قضاء» بر او واجب نیست، تا چه رسد به جای که نمازش را در وقت خوانده باشد، اما شک در صـحت آن دارد، در این جا به طریق اولی قضاء نـدارد مگر اینکه امر جدیـدی بیایـد. چرا؟ چون «با انقضاء وقت» امر اول که ساقط شـد(امر اول فات و مات)، امر دوم هم که ثابت نیست. بلی! اگر امر دوم ثابت شد، مسلماً باید نمازش را قضاء کند.

سئوال: چرا در این «موارد» به قاعـدهی خروج از وقت، تمسـک نکنیم،چنـانچه روایات و فقهاء نیز میفرماینـد که: شک بعـد از «خروج وقت» اعتبـاری نـدارد،یعنی اگر کسـی بعـد از خروج و انقضـاء وقت شـک کنـد که آیا نمازش را خوانـده است یا نه؟ میگویند: باید به این ش اعتنا نکند. پس چرا در این سه مورد، به قاعدهی خروج وقت تمسک نکنیم؟

جواب: آن روایـات در جـایی است که شک در اصل نماز کنیم ، یعنی شک کنیم که نماز را خوانـدهایم یا نخوانـدهایم، ولی در اینجا شک در اصل نماز نیست، بلکه شک در صحت و صفت نماز است که آیا آن را صحیح خواندیم یا نه؟

سئوال: ممکن است کسی سئوال کند که در اینجا به قاعدهی خروج از وقت تمسک نکند، بلکه به قاعدهی فراغ تمسک کند،یعنی« کلّ ما مضی من صلاتك و طهورك فامضیه کما هو»، الآن شخصی شک دارد که آیا نمازهای را در دوران جوانی خواندهام،صحیح بوده یا نه؟ آقایان میگویند: در اینجا قاعده فراغ جاری میشود،یعنی بگوید که «انشاء الله» درست خواندهام. پس چرا در این موارد قاعده فراغ را جاری نکنیم؟ پاسخ:

پاسخش همان است که در قاعدهی فراغ گفته شد،در آنجا گفتیم: قاعدهی فراغ در جایی است که حالت انسان با حین عمل و با حین شک فرق کند، یعنی انسان در حال عمل «أذکر» باشد تا حین الشک، اما در حین شک «أذکر» نباشد.

خلاصه اینکه قاعدهی فراغ در جای جاری میشود که «حالت عمل» با «حالت شک» فرق کند، اما آنجایی که حالت شک با حالت عمل از نظر «اذکریت» یکسان باشد،آنجا جای قاعدهی فراغ نیست و قاعدهی فراغ در آنجا جاری نخواهد شد.ولذا از امام(علیه السلام) سئوال کردند؛ حضرت در جواب فرمودند: «لأنّه حین یتوضّأ أذکر منه حین یشک»،پس معلوم میشود که حین العمل باید حواس جمع تر باشد، اما حین شک لازم نیست که حواس جمع باشد،ولی متأسفانه در این سه مورد از نظر «اذکریت» حال عمل با حال شک یکی و یکسان است. چطور؟ همانطور که اگر در همان شب ظلمانی از این آدم سئوال میشد که:فلانی! آیا اینآبی که با آن وضو میگیری مطلق است یا مضاف؟ پاسخ میداد که من مضاف بودن و مطلق بودنش را نمیدانم،یعنی «حین العمل» هم این شخص شاك بود، الآن که از عمل فارغ شده نیز شاك است، یا اگر کسی در هنگام غسل کردن و یا وضو گرفتن، از این آدم سئول میکرد که: فلانی! آیا آب زیر انگشتر شما رفت یا نرفت؟ در جواب میگفت که: نمیدانم.یعنی اگر اگر کسی این آدم را در همان «حین العمل» متوجه میکرد، در همان حال عمل هم این آدم شاك بود و الآن هم شاك است.

بنـابراین؛ در جایی که حین العمل با حین الشک یکسان است،قاعـدهی فراغ جاری نخواهـد شـد،چون قاعـدهی فراغ در جایی جـاری میشود که اگر «حین العمـل» کسـی از این آدم سـئوال میکرد، او جواب آگاهانه و عالمانه داشت، ولی در این سه مورد اگر کسـی «حیـن العمـل» از ایـن آدم سـئوال میکرد، او جـواب آگاهـانه وعالمـانه نـداشت، بلکـه شـاک بـود کـه آیـا آب زیر انگشترش رفت یـا نرفت؟ آیـا این آبی که بـا آن وضو میگیرد،مطلق است یـا مضـاف؟ آیـا «قبله» به همان سـمت است که نماز خوانـده یـا نه؟ در همان موقع هم این آدم «لا جواب بود» فلـذا اینجا جای قاعـدهی فراغ نیست. پس چه کنیم؟ ثمره ساقط شـد (سـقط)؛ ثمره کـدام است؟ «لو کـان القضـاء بالأـمر الاول»، چون شک در امتثال است،پس قضا لازم است، اما اگر بگوییم: «لو کان القضاء بالامر الثانی»،پس قضاء واجب نیست. چرا؟ چون اگر همانطور که اگر قطعاً نیاورده بود، قضاء واجب نبود،الآن هم که شک دارد، به طریق اولی قضاء واجب نیست.

الفصل الثانی عشر

هل الأمر بالأمر أمر بنفس الشیء أولا؟

مثال: پدری به پسـر بزرگترش که اسـمش اکبر است، دسـتور میدهد که به برادرت (که اسمش اصغر است) بگو که فلان فرش را بفروشد،یعنی «پدر» به فزند بزرگترش (که اسمش اکبر است) امر میکند که اکبر به برادر کوچکش (که اسمش اصغر است) امر کند تا او فرش را بفروشد، آیا اگر مولا و پدر به اکبر امر کرد که او به اصـغر امر کند تا اصـغر فرش را بفروشد،آیا (در این مثـال)اصـغر فقـط مأمور اکبر است، یا «اصـغر» مأمور پـدر نیز هست؟ اگر گفتیم که: امر به امرِ، امر به خود آن شـیء نیز هست، پسـر دوم(اصـغر) از جانب پدر نیز مأمور است که فرش را بفروشد. و اما اگر بگوییم که امر به امر، امر به خود این شیء نیست، دیگر پسر دوم(اصغر) فقط مأمور پسر اول(اکبر) است، یعنی مأمورپدر نیست؟

مرحوم محقق خراسانی در اینجا سه صورت را ذکر میکند، که هر سه صورت را بیان میکنم:

۱) یکوقت نظر و هدف پدر، فروش این فرش است، یعنی میخواهد فرشش فروخته شود، ولذا اینکه به پسر بزرگتر(اکبر) میگوید که به برادرت (اصغر) بگو که فرش را بفروشد، این واسطه در بیان مولا- است، به این معنی اگر «بالفرض» اکبر در کنارش نبود، بلکه اصغر در کنارش بود، حتماً به اصغر دستور میداد که فرش را بفروشد.بنابراین؛ اولی جنبهی واسطه دارد، یعنی تمام هدف مولا- این است که این قالی و این فرش به فروش برود، فلذا اگر «احیاناً» به اکبر میگوید که به «اصغر» بگو براینکه فرش را بفروشد، این جنبهی طریقیت دارد، یعنی هرگاه به جای «اکبر» اصغر در کنارش میبود، حتماً به اصغر امر می کرد که فرش را بفروشد.

۲) گاهی هدف و غرض مولا،اصلاً به فروش فرش نیست، بلکه چون «اصغر» گاهی اظهار مخالفت، اظهار وجود و اظهار تمرد میِکند پیش پدر و در میان مردم هم معروف شده که این اصغر پسر متمرّد و سرکشی شده و به حرف پدر گوش نمیدهد، پر برای شکستن این حالت تمرد و سر کشی و غرور اصغر، به پسر بزرگتر(اکبر) میگوید که به برادرت کوچک (اصغر) امر کن که فلان فرش را بفروشد و یا فلان کار را انجام دهد، نظر پدر این است که شاخ دومی (اصغر)را بشکند و به او بفهماند که او نیز (همانند سایر مأمورین و نوکرها) مأموری بیش نیست،و اگر چنانچه در میان مردم هم مشهور است که او یکنوع استقلال دارد و به حرف پدر گوش نمیدهد، تا مردم نیز بدانند که (بر خلاف پندار آنان) او هم یکنوع نوکری است همانند سایر نوکرها.

۳) گـاهی نظر پـدرخانواده ایـن است که هم فرش به فروش برود، و هم از مجرای پسـر کوچکـتر (اصـغر) به فروش برود، یعنی دوست ندارد که از طریق «اکبر» این فرش به فروش برود،بلکه مصـلحت را در این میبیند که «اصـغر» آن را بفروشد،منتها از این طریق ومجری که «اکـبر» به اصـغر امر کنـد.پس هم مصـلحت بر فروش این فرش تعلّق گرفته است، و هـم مصـلحت تعلّق گرفته است بر اینکه از مجرای اصغر فروخته شود.

بنـابراین؛ در فرض اول، مـأمور اول(اکبر) جنبهی طریقی دارد، در فرض دوم، اصـلاً علاقه به «مأمور به» نیست، بلکه تمام و کلّ علاقه به این است که اولی(اکبر) به دومی(اصـغر) امر کند، تا شاخ او بشـکند و ا ز حالت تمرد بیرون بیاید. اما در« فرض سوم» هر دو مصـلحت مطرح است،یعنی هم فرش بفروش برود، و هم از مجرای امر اولی(اکـبر) به دومی(اصـغر) به فروش برود.(این از نظر ثبوت است).

«اما از نظر اثبات»: آیا «از نظر اثبات» امر به امر، امر به فروش فرش است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا پـدر که به فرزنـد بزرگترش (اکبر) امر کرده،تا به برادر کوچکترش (اصـغر) امر کنـد که فرش را بفروشد، آیا پـدر در اینجا فقط امر به امر کرده است، یا امر به فروش فرش نیز کرده است؟ «فیه تفصـیل»؛ یعنی اگر فرض اول را انتخاب کردیم، مسـلماً امر به امر مهم نیست، بلکه تمـام هـدف به همـان فروش فرش است، به این معنی که مولاـ تنها امر به امر نکرده، بلکـه امر بـه فروش فرش نیز کرده است، چـون فرض اول این شـد که امر «اکـبر» جنبهی طریـق داشـته باشـد، بگونهـای که اگر «اکبر» جلوی چشمش نبود، یعنی اصغر در کنارش میبود، به او بلاواسط امر میکرد که فرش را بفروشد:

مثال قرآنی: قال لله تعالی: «قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم» خداوند منان به پیغمبر اکرم(ص) امر کرده است که به مومنین و مسلمانان امر کند که چشم خود را از نامحرم بپوشانند، آیا خداوند در اینجا تنها امر به امر کرده است، یا علاوه بر اینکه به پیامبر امر کرده، به مسلمانان نیز امر کرده است که چشمان خود را از نامحرم بپوشانند؟ مسلماً پیغمبر(ص) در این موارد، جنبهی طریقی دارد، طریق است و فقط در اینجا واسطه است،یعنی اگر امکان داشت که خداند مستقیماً بر مسلمان وحی بفرستد، به آنان میفرمود: «یغضّوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم»)، ولی چون ما قابلیت اخذ وحی الهی را نداریم ولذا به پیامبر اکرم(ص) امر میکند که به ما امر کند تا ما چشمان خود را از نامحرم بپوشانیم؟

ممکن است کسی سئوال کند که جملهی«یغضوا من ابصارهم یحفظوان فروجهم» امر نیست، بلکه جملهی خبریه است،پاسخش این است که هر چند جملهی خبریه است،ولی در اینجا به معنای جمله انشائیه میباشد ومعنایش این است که:« غُضُّوا ابصارکمِ».
بنابراین؛ «در فرض اول» امر به امر، امر به خود این شیء نیز هست؛ اما در فرض دوم و سوم، این گونه نیست،چرا در دومی نیست؟ چون در دومی، «پدر» اصلاً توجه به فروش فرش ندارد، بلکه تمام هدف و غرضش شکستن روحیهی مخالفت و تمرد اصغر است ومی خواهد با این کارش روحیهی متمردانهی او را بشکند،یعنی به فروش فرش چندان کاری ندارد، در فرض سوم نیز امر پدر مستقیماً به فروش فرش نیست. چرا؟ چون در سومی هر دو مصلحت دارد و هر دو را میخواهد، یعنی هم دلش میخواهد فرش به فروش برود، و هم میخواهد که از مجرای امر فرزند برزگترش (اکبر) به فرزند کوچکترش (اصغر) به فروش برود،یعنی تا فرزند بزرگش (اکبر) به «اصغر) امر نکند، او(اصغر) حق فروش را ندارد،به گونهی که اگر بدون امر اولی(اکبر) بفروشد، این فروشش بیع فضولی خواهد بود، چون «در فرض سوم» علاوه بر اینکه علاقه به فروش فرش دارد، علاقه هم دارد که از مجرای «اکبر» به «اصغر» به فروش برسد، «ومن المعلوم» تا موضوع محقق نشود، حکم هم محقق نمیشود. موضوع کدام است؟ «موضوع» یکی امر پدر است، دیگری هم امر اکبر است.

بنابراین؛ معلوم شد که در فرض اولی امر «اکبر» جنبهی طریقت دارد،یعنی کأنّه پدر خودش به اصغر مأموریت داده که فرش را بفروشد ولذا اگر در این فرض بدون امر اکبر هم بفروشد، معامله یک معامله فضولی نخواهد بود. چون «اکبر» فقط طریق بود،یعنی اگر اکبر یادش برود که به «اصغر» امر کند تا فرش را بفروشد،اما خود اصغر از یک طریقی علم پیدا کرد که پدرش به اکبر امر کرده است که به او امر کند که فرش را بفروشد، اگر او(اصغر) با این علم فرش را فروخت، معاملهاش صحیح است.چرا؟ چون امر «اکبر» فقط طریق محض بود، برخلاف فرض دوم و سوم که بدون امر«اکبر» حق فروش را ندارد، چون در فرض دومی،پدر اصلاً علاقه به فروش فرش ندارد، بلکه مصحلت در انشاء است.

اما در فرض سومی،او(پدر) علاقه به فروش فرش دارد، منتها شرط دارد و شرطش این است که از مجرای امر «اکبر» به اصغر به فروش برود،یعنی تا اکبر امر نکند،او حق فروش را ندارد و اگر بفروشد معاملهاش معامله فضولی میشود.

ثمره البحث

ممکن است کسی سئوال کند که این بحث چه ثمرهی دارد؟ من فقط یک ثمرهی فقهی برای این بحث میآورم، تا مطلب کاملاً روشن بشود.

محمد بن یعقوب کلینی (متوفای ۳۲۹) عن علی ابن ابراهیم قمی (متوفای ۳۰۸) که قبرش در همین شیخان قم، کنار حرم حضرت معصومه است، عن ابیه ابراهیم ابن هاشم، اینها در اصل قمی نیستند، بلکه اینها کوفی هستند، از کوفه به قم آمدهاند. احادیث کوفه را درقم منتشر کردند، ابراهیم بن هاشم از مشایخ است، عن ابن «ابی عمیر» محمد بن زیاد عمیر بغدادی، عن حمادبن عثمان که در سنه ۲۱۲ فوت کرده است، عن الحلبی- حلبی و اولادش همگی عراقی هستند، ولی منتسب به حلب هستند، چون تاجر بودهاند و با حلب سرو کار داشتند ولذا معروف به حلبی شدند، عن ابی عبدالله، عن ابیه (علیهما السلام) قال: «إنّا نأمر صبیاننا با الصلوه إذا کانوا بنی خمس سنین، فمروا صبیانکم بالصلوه إذا کانوا بنی سبع سنین».[۱]

ص: ۴۰۱

شاهد در اینجاست که امام باقر (علیه السلام) به پدرها امر میکند که آنان به فرزندان خود امر کنند که در هفت سالگی شروع به خواندن نماز کنند و نماز بخوانند، آنوقت این بحث پیش میآید که آیا امر امام باقر (علیه السلام) به پدرها، امر به فرزندان آنان هم است یا نه؟ اگر گفتیم: «الأمر بالأمر امرٌ بذالک الشیء»، آنوقت همهی بچهها از جانب امام باقر (علیه السلام) مستقیماً مأمورند که در هفت سالگی نماز بخوانند، قهراً عباداتشان هم شرعی میشود،اگر عبادات شان (بچهها) شرعی شد، آنوقت آنان(بچهها) میتوانند قضای نماز بابا بزرگ و مامان بزرگ خود را بخوانند و قضای آنان محقق می شود و ذمهی آنان بریء میشود.

اما اگر قائل شدیم که امر به «امر»، امر بخود آن شیء نیست، آنو قت عبادات «بچه ها» شرعی نخواهد شد،بلکه تمرینی میشود.

مرحوم آیه الله حکیم فرموده است که ما در اثبات شرعیت عبادات صبی،نیازی به این روایات نداریم،بلکه خدا برکت بدهد به خطابات قرآن،که میفرماید: «اقیموا الصلوه و اتوالزکاه»، این «خطاب» همه را می گیرد،یعنی هم بالغ را میگیرد و هم غیر بالغ را؛ ولی به شرط اینکه «غیر بالغ» ممیز باشند و قابلیت خطاب را داشته باشند،منتها حدیث رفع،«رفع عن أمتی تسعه؛ الخ» و یا حدیث رفع قلم، «رفع القلم عن ثلاثه: الصبی حتی یحتلم، الخ...» اینها الزام را از بچهها و صبی برداشتهاند،اما «استحباب» سر جای خود باقی است.

پس ایشان(مرحوم حکیم) فرمود که ما در اثبات شرعیت عبادات صبی، نیازی به این روایات نداریم بلکه خطابات قرآن کافی است.

یلاحظ علیه:

ص: ۴۰۲

اولاً: ما از ایشان سئوال میکنیم که از کجا معلوم است که «خطابات قرآن» بالغ و غیر بالغ را شامل است، و حال آنکه در تمام تمدنهای «عالم» قوانین روی بالغها رفته است،یعنی هرچند که در حد بلوغ اختلاف دارند،ولی قوانین را برای بالغها وضع میکنند، فلذا بعید است که قوانین اسلام روی غیر بالغها برود و تمدن و منطق اسلام با منطق سایر عقلاء فرق کند، و این قرینه متصله است که خطابات قرآن نیز فقط مال بالغین است، نه اعم از بالغ و غیر بالغ.

ثانیاً: برفرض قبول کردیم که «خطابات قرآن» بالغ و غیر بالغ را شامل است، این حدیث رفع و حدیث رفع قلم که آمده است و الزام را از صبی برداشت، اما استحباب را نگه داشت،آیا مگر وجوب و بعث مرکب است؟ ما قبلاً گفتیم که: هیأت «افعل» وضع شده برای بعث «والبعث امر بسیط»، بعث هم یک امر بسیط است نه امر مرکب. بنابراین؛ اگر احیاناً از صبی وغیر بالغ رفع تکلیف شد،آن وقت الزام و غیر الزام؛ هر دو برداشته میشوند. (این یک ثمره بود که بیان شد)، ثمرهی دیگری را مرحوم شهید ثانی در کتاب «تمهید القواعد» بیان کرده است،وشما حتماً این کتاب را(هرچند با فروختن عبای خود) تهیه کنید که بسیار کتاب خوبی است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

* الفصل الثالث عشر:*

هل الأمر بالشیء بعد الأمر به، ظاهر فی التأکید أو فی التأسیس؟

بحث در این است که آیا امر بعد از امر، مایه ی تأسیس است یا موجب تاکید می باشد؟ اگر مولا نخست به یک طبیعتی امر کرد،سپس دومرتبه به همان طبیعت امر نمود، آیا «امر دوم» موجب تاسیس است،یعنی دوتا وجوب از آن متولد می شود، یا اینکه «امر دوم» حمل بر تاکید می شود و همان وجوب اول را تاکید می کند؟

ص: ۴۰۳

به عبارت دیگر: آیا امر «بعد الأمر» افاده ی دو «وجوب» می کند، یا اینکه افاده ی وجوب واحد مؤکد را می کند؟

البته نباید این بحث را با بحثی که در باب مفاهیم می آید،مخلوط نمود، چون در آنجا یک بحث داریم که آیا اصل تداخل اسباب است یانه؟ فرق این دوتا در ضمن عرایضم روشن خواهد شد، بحث فعلی ما چند صورت دارد که مرحوم آخوند آنها را به صورت رمزی و تلگرافی بیان کرده است:

۱) مولا- گاهی از اوقات به یک شیئء امر می کند،بعد از مدتی دو باره به همان شیء امر می نماید، منتها با این تفاوت در مرتبه ی دوم یک قید«أخری» را هم اضافه می کند.

مثال: در امر اول می فرماید: «صلِّ»، بعد از یک ماه دیگر می فرماید:«صلِّ صلوه أخری»،یعنی در امر دومش قید«أخری» را هم

اضافه می کند.

۲) گاهی از اوقات دوبار به یک «طبیعت» امر می کند،اما هر یکی از این امر ها سبب مستقل و جداگانه ی دارد.

مثال: می فرماید:«إن ظاهرت فاعتق رقبه»، باز می فرماید:«إن قلت نفساً فاعتق رقبه»، مولا در اینجا دو بار به «عتق رقبه» امر کرده است، منتها این «عتق» دو سبب مستقل و جداگانه دارد، یک سببش ظهار است، سبب دیگرش قتل عمد می باشد.

۳) گاهی یکی مطلق است،یعنی اشاره ی به سبب نشده است، اما دردیگری سبب را ذکر نموده است، مثلاً؛ در اولی فرموده: «اعتق رقبه»، در دیگری فرمود:«إن ظاهرت فاعتق رقبه».پس یکی سبب دارد،اما دیگری سبب ندارد.

۴) گاهی هیچکدام واجد سبب نیست،یعنی مولا ـ دوبار فرموده است:«أعتق رقبه»،بعد از مدتی باز هم فرموده:«أعتق رقبه». مرحوم آخوند به صورت رمزی به این چهار صورت اشاره کرده است، آیا مولا که در اینجا نسبت به یک «شیء» دوبار امر می کند،ما از این دو «امر» تأسیس را می فهمیم،یعنی دو وجوب را می فهمییم،یا تأکید را می فهمیم، یعنی وجوب واحد مؤکد را؟ در اینجاست که فرق این مسئله با مسئله ی که در آینده(باب مفاهیم) می خواهیم مطرح کنیم، روشن خواهد شد، یعنی اگر کسی در اینجا قائل شد که ما تأسیس می فهمیم، یعنی دو وجوب را می فهمیم، آیا این سبب می شود دو بار امتثال کند یا یک امتثال هم کافی است.

ص: ۴۰۴

به عبارت دیگر: اگر قائل به تاسیس شدیم، آیا دو «وجوب» دو امتثال می خواهد، یا یک امتثال هم کافی است؟ این بستگی به همان مبحث مفاهیم دارد، به این معنی که اگر در آنجا قائل به عدم تداخل مسببات شدیم و گفتیم که وجوب ها در همدیگر تداخل نمی کنند، باید دو بار عتق رقبه کنیم.

اما اگر در آنجا قائل به تداخل شدیم، خواهیم گفت که با عتق یک «رقبه» دو وجوب امتثال می شود و عتق دو «رقبه» لازم نیست.

بنابراین؛ بحث فعلی ما صغری ساز است برای بحث مفاهیم، یعنی کبرای آن را باید در مبحث مفاهیم بخوانیم.بحث ما در اینجا در باره ی این است که آیا یک «وجوب» است، یا دو وجوب؟

اگر گفتیم: دو «وجوب» است، این صغرئ درست می کند برای مبحث مفاهیم، به این معنی حالا- که دو وجوب است،آیا دو امتثال می خواهد یا یک امتثال هم کافی است؟ قائلین به تداخل می گویند: یک امتثال کافی است ونیاز به دو امتثال نیست.

اما قائلین به عدم تداخل می گویند که: دو امتثال باید کرد،یعنی یک امتثال کافی نیست.پس بحث در اینجا به همین مقدار است که آیا دو وجوب است یا یک وجوب؟ اما اینکه یک امتثال کافی است یا حتماً دو امتثال می خواهد؟ این بحثش در باب مفاهیم می آید.

حال که این مطلب روشن شد،باید توجه داشته باشیم که جای هیچ شکی نیست که ما در صورت اولی و دومی، تأسیسی هستیم،یعنی گمان نمی کنم که کسی تأسیسی نباشد، بلکه همه تأسیسی هستند. چرا ؟ چون نخست فرمود: «صلِّ» و بعد از مدتی فرمود: «صلِّ صلوه أخری»،یعنی کلمه ی « اخری » را بر آن افزود. یا در اولی فرمود: «إن ظاهرات فاعتق، و إن قتلت نفساً فاعتق»؛ معلوم است که دو« سبب» دو تا وجوب می خواهد.

ص: ۴۰۵

بنـابراین؛ مـا در اولی و دومی، تأسیسـی هستیم، یعنی دو وجوب است، امـا اینکه این دوتـا وجوب یک امتثال می خواهـد یا دو امتثال؟ جای بحثش اینجا نیست،بلکه بحث آن در باب مفاهیم می آید. اما در سومی و چهارمی که یکی سبب دارد،مانند: «إن ظاهرت فاعتق»؛ اما دومی اصلاً سبب ندارد.

یا هیچکدام سـبب ندارد، اینجا تأسیسی هستیم، یا تاکیدی می باشیم؟ مرحوم آخوند در اینجا می فرماید: تعارض است،یعنی از یک نظر بایـد تاکیدی باشـیم، از نظر دیگر هم باید تاسیسـی باشـیم، ازنظر اینکه ماده واحده است (که همان عتق باشد) و ماده واحـده دو تـابعث ودو تا وجوب بر نمی دارد،چون اجتماع مثلین می شود- البته من به جای دو بعث و دو وجوب،اصـطلاح دو اراده را به کار می برم- یعنی «ماده ی واحـده» دو اراده بر نمی دارد، و «شـیء واحـد» متعلَّق دو اراده واقع نمی شود،چون اراده از امور تکوینی است ولذا اجتماع مثلین در تکوین محال است «لأن تشخص الإراده بالمراد».بنابراین؛ اگر« مراد» واحد است، دو اراده ممکن نیست، فلـذا اگر بخواهد این اراده از اراده ی دیگر جدا بشود، باید مرادها دو تا باشد، اگر «مراد» یکی است، تعدد اراده معقول نیست- البته دیگران می گوینـد تعـدد بعث معقول نیست، یـا می گوینـد تعـدد وجوب معقول نیست، ولی من می گـویم: تعـدد اراده معقول نیست- مـا می گوییم: محـال است که دواراده بر یـک شـئ تعلق بگیرد(یعنی بر دو اراده تأسیسـی). چرا؟ «لإن التشـخص الإراده بالمراد»، وقتی «مراد» واحـد است،قهراً اراده هم بایـد واحد باشد. بنابراین؛ اراده ی دوم تأکید برای اراده ی اول است. پس اگر مـا به مـاده نگـاه کنیم – مـاده، یعنی عتق- ماده می گویـد: من تأکیـدی هسـتم، اطلاق ماده (یعنی اعتق) نمی گویـد: «اعتق أخری»، بلکه ماده مطلق است، یعنی قید «أخری» ندارد، «اطلاق ماده» ما را به سوی تاکید کشاند و می گویـد: دو اراده مؤکـد همدیگرند، دو وجوب و دو بعث مؤکد همدیگرند، اطلاق ماده این را می رساند.چرا؟ چون «ماده» قید «أخری» را ندارد .

ص: ۴۰۶

اما از نظر «هیأت»، هیأت می گوید: او یک بعث است، من هم یک بعث دیگری هستم؛ یک مرتبه گفت: «أعتق» بعد از مدتی بازیبیی هم گفت: «أعتق»؛ اطلاق هیئت می گوید من یک بعث هستم، او هم بعث دیگری است، اطلاق هیأت انسان را به سوی تأسیس دعوت می کند «یدعونا إلی التأسیس»،یعنی اطلاق «هیأت» دو تا بودن را می رساند، «فیقع التعارض بین اطلاق الماده و یدعونا الی التاکید، و اطلاق الهیئه یدعونا الی التأسیس» تعدد بعث ما را بر تأسیس دلالت می کند، عرف کدام را می گوید؟ عرف «علی الظاهر» حمل بر تأکید می کنند، یعنی اطلاق ماده را مقدم بر ظهور هیئت در تعدد و تأسیس می کنند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۲/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

المقصد الثانی فی النواهی

مرحوم آخوند بسیاری ازآن بحث های را در مبحث اوامر مطرح نمودند، در اینجا متعرض نشده اند، چون از بحث اوامر فهمیده می شود.آنچه را که در نواهی معترض شده اند، این است که می فرمایند:« متعلَّق امر» فعل است،اما «متعلق نهی» عدم و ترک می باشد نه فعل. آنگاه می فرماید: «هیأت» در هر دو(هم درامر و هم درنهی) دلالت بر طلب می کند، منتها یکی طلب الفعل است، دیگری طلب الترک؛

فإن قلت:آنگاه ایشان(آخوند) از طرف خودش یک اشکالی مطرح می کند ومی فرماید: «ترک» امر ازلی است و از زمان حضرت آدم این ترک بوده است، چیزی که امر ازلی است،آن خارج از اختیار مکلف است.

قلت: آخوند از این اشکال جواب می دهد و می فرماید: بلی! «ترک وعدم ازلی» گذشته اش خارج از اختیار انسان است، اما ادامه اش در اختیار او می باشد،یعنی ممکن است کسی این عدم و ترک را لباس وجود بپوشاند،سپس ایشان معترض یک مطلب دیگر می شود و می گوید: بعضی متعلق نهی را «کفّ النفس» گرفته اند و «کفّ» هم امر وجودی است «الکَفُّ امر وجودیّ»؛ یعنی اینها بخاطر اشکال عدم ازلی، متعلق نهی را «کف» گرفته اند تا آن اشکال را دفع کرده باشند، ولی ما می گوییم که: «متعلق نواهی» همان ترک است، منتها «ترک» در گذشته(یعنی حدوثاً) خارج از اختیار انسان است، اما ادامه و بقائش در اختیار اوست.

ص: ۴۰۷

آنگاه ایشان (آخوند) وارد این مسئله می شود که: «الطبیعه یوجد بفرد ما، و ینتفی بانتفاء جمیع الأفراد».

یلاحظ علیه: ما نسبت به مرحوم آخوند در این مبحث که می فرماید: «هیأت» در هر دو دلالت بر طلب می کند، منتها متعلق یکی فعل است، متعلق دیگری ترک؛ دو تا اشکال داریم:

الف) یک اشکال در ناحیه ی هیأت داریم؛ ب) اشکال دیگر هم در ناحیه ی ماده(متعلَّق) داریم، اشکالی که در ناحیه ی هیأت داریم این است که: اولاً؛ «هیأت» در هیچکدام دلالت بر طلب نمی کند،یعنی نه در «امر» طلب است و نه در نهی؛ ما قبلاً گفتیم

که هیأت امر برای بعث وضع شده است «وضع للبعث»، «بعث» یعنی بر انگیختن، وادار کردن و هل دادن. چطور؟ چون قبل از آنکه بشر تمدن پیدا بکند، با دست بعث می کرد و یا با اشاره ی ابرو و چشم بعث می کرد، اما بعد از پیدا کردن تمدن با لفظ بعث می کرد.

بنابراین؛ هیأت امر بر بعث وضع شده، یعنی بر انگیختن.« هیأت نهی» وضع شده برای زجر و بازداشتن،منتها بازداری وزجر گاهی بوسیله ی جوارح است، و گاهی بوسیله ی لفظ.

پس نخستین اشکال ما به محقق خراسانی راجع به هیأت است و گفتیم که «هیأت» هم در امر و هم در نهی بر طلب دلالت ندارد، بلکه «هیأت» در اوامر دلالت بر بعث؛ و در نواهی دلالت بر زجر می کند.

اشکال دومی که نسبت به فرمایش آخوند داریم این است که ایشان فرمود: «متعلَّق» در اوامر فعل است، اما«متعلَّق» در نواهی ترک است.

ص: ۴۰۸

ما در پاسخ ایشان می گوییم که این فرمایش شـما نیز اشتباه و غیر صحیح است.چرا؟ چون «متعلَّق» در هر دو طبیعت است،یعنی طبیعتی که «لاـ فیه الوجود و لا فیه العـدم»؛ «طبیعت» متعلق امر و نهی است،ماننـد: «إضـرب و لا تضـرب، أعتق و لا تعتق»، امر و نهی در هر دو به طبیعت خورده است، طبیعت هم مجرد از وجود و عـدم است، منتهـا در یکی بعث به طبیعت است، در دیگری زجر از طبیعت است. بلی! لازمه ی بعث بر «طبیعت» ایجاد است و ایجاد هم جنبه ی غایتی دارد.

در نهی هم که زجر از طـبیعت می کنـد، غرض این است که آن عـدم را نشـکند، بلکه عـدم را ادامه بدهـد،یعنی لبـاس وجود نپوشاند.

بنابراین؛ مرحوم آخونـد خراسانی بین غایت و بین متعلَّق خلط کرده، وجود و عـدم جزء متعلَّق نیسـتند، بلکه وجود و عـدم جزء غایاتند، «الغایه من الأمر الإیجاد، و الغایه من النهی إدامه الترک».

سپس مرحوم آخونـد این بحث را مطرح کرده است که «الطبیعه یوجـد بفرد ما و ینعـدم بانعـدام جمیع الأفراد»؛ما باید ببینیم که آیا این حرف درست است یا نه؟ این حرف از نظر فلسـفه غلط است.چرا؟ چون فلسـفه می گویـد: هر فردی برای خود وجودی دارد و عدمی؛یعنی «کما أن الطبیعه یتکثر بتکثر الأفراد،والعدم ایضاً یتکثر بتکثر الأفراد»، به گونه ی که عدم یکفرد، غیر از عدم دیگری است، یعنی وجود و عـدم متضایفان هسـتند، به این معنی که اگر یک «شـیء» دارای صـد وجود است، دارای صد عدم نیز است، ما الآن که در این مسـجد(مسـجد اعظم قم) نشسـته ایم، صـدها وجودیم، بعـد از صـد سال دیگر صد ها عدم بر این صـدها وجود عارض خواهـد شد،یعنی به تعداد افراد، «عدم الطبیعه» است، نه اینکه یک عدم باشد،پس از نظر فلسـفی فرمایش آخوند درست نیست، ولی از نظر عرفی حق با آخوند است، یعنی «الطبیعه یوجد بفرد ما و ینعدم بانعدام جمیع الافراد».

و قبل الخوض فی المقصود نقدِّم اموراً:

ما قبل از آنکه وارد اصل مقصود بشویم، لازم می دانیم که بعضی از مطالب وامور را به عنوان تمهید و مقدمه متذکر شویم تا اذهان آماده ی درک اصل مسئله بشوند.

الأمر الأول: امر اول این است که نهی و امر از مفاهیم ذات الاضافه هستند، به معنی که «امر» یک نسبت به «آمر» دارد، نسبت دیگر هم به «مامور به» یعنی صلات دارد، نسبت سومی به «مکلَّف» یعنی «مأمور» دارد. پس اگر امر بخواهد در خارج محقق بشود این سه نسبت را دارد. به عبارت بهتر! امر در حقیقت قائم با این سه چیز است، ما عین همین مطلب را در نهی نیز داریم، یعنی «نهی» یک ارتباطی با ناهی و نهی کننده دارد، یک ارتباط هم با «منهی» یعنی مکلَّف دارد، ارتباط و اضافه ی سومی هم با «منهی عنه» یعنی شرب الخمر دارد. پس معلوم شد که امر و نهی از مفاهیم ذات الاضافه می باشند به گونه ی که اگر یکی از این اضافه ها از بین برود، «امر و نهی» مفهوم خود را در خارج از دست می دهند.

«ما هو الفرق بین الإمتناع بالذات،أعنی التکلیف المحال و بین الإمتناع بالعرض، أی التکلیف بالمحال»؟

بعد از روشن شدن این مطلب که «امر و نهی» دارای اضافات الثلاثه می باشند، این پرسش پیش می آید که: «ما هو الفرق بین الإمتناع بالذات،أعنی التکلیف المحال و بین الإمتناع بالعرض،أی التکلیف بالمحال»؟ به عبارت روشن تر! فرق تکلیف محال با تکلیف به محال چیست؟ یعنی اینکه گاهی می گویند: «تکلیف محال»، و گاهی می گویند: «تکلیف به محال»؛ فرق این دو تا تعبیر چیست؟

ص: ۴۱۰

پاسخ: در هر کجا که هم امر، هم «مأمور» هم «مأموربه» و هم زمان امتثال یکی باشد، هم چنین در «نهی» یعنی هم «نهی»،هم ««ناهی»، هم «منهی»، هم «منهی عنه» و هم زمان امتثال یکی باشد، یعنی یک شیء هم امر پیدا کند وهم نهی؛ مثلاً: مولا به عبدش بفرماید: «أخرج من البیت فی ساعه الأولی» و همان مولا به همان عبدش بفرماید: «لا تخرج من البیت فی ساعه الأولی»؛ در اینجا امر یکی هست، «مأمور» نیز یکی هست، «مأموربه» نیز یکی هست، زمان امتثال هم یکی هست، «ناهی» نیز یکی هست، «منهی» هم یکی هست، «منهی عنه» هم یکی هست، زمان امتثال نیز یکی هست؛ گاهی به این نوع اجتماع امر و نهی می گویند: «تکلیف المحال»، و گاهی هم به آن می گویند: «الاجتماع الآمری»، که اجتماع به آمر بر می گردد. پس به این نوع اجتماع امر و نهی، که «شیء واحد» در زمان واحد، از آمر واحد و ناهی واحد و متعلَّق واحد؛ هم متعلَّقِ امر واقع بشود و هم متعلَّقِ نهی؛ گاهی به آن می گویند: «تکلیف المحال»، و گاهی به آن می گویند:«الإجتماع الآمری» ؛

همه می گویند که این محال است.پس «تکلیفِ محال» به یک معنی تکلیف به محال است، بلکه بالاتر است ،یعنی «تکلیف المحال»است، به این معنی که مولا نمی تواند در ذهن خودش یک چنین اراده و یک چنین زجری را ایجاد کند و بفرماید:

فلان کار را هم جداً می خواهم که انجام بدهی، و هم جداً می خواهم که انجام ندهی، به این نحو خواستن گاهی می گویند: تکلیف به محال، و گاهی هم می گویند: «تکلیف المحال»، البته گاهی اجتماع آمری نیز به او می گویند،یعنی برای «آمر» در حقیقت محال است که چنین تکلیفی را بکند، «تکلیف محال» در مقابل «تکلیف به محال» است، تکلیف به محال آنست که: شئ «فی حد نفسه» محال نیست، اما اجتماعش ایجاد محال کرده است.

مثـال: دو نفر در حـال غرق شـدن هسـتند و من فقـط قـدرت بر نجات یکی از آنها دارم، در یک چنین فرضـی اگر مولا به من بفرمایـد که هر دو را نجات بـده، به این می گویند: تکلیف به محال؛یعنی «فی حد نفسه» ممکن است، اما از اجتماعش تکلیف به محال لازم می آیـد.پس انقاذ غریق «فی حـد نفسه» امر ممکن است، ولی چون من ضـعف قـدرت دارم ولـذا نسبت به من،« تکلیـف به محـال» است.بنـابراین؛ به اولی می گوینـد: «تکلیف محـال»؛ امـا دومی را می گوینـد: «تکلیف به محـال»،یعنی خود تکلیف محال نیست، بلکه تکلیف به محال است.

پس گـاهی «تکلیف» محـال است، و گـاهی «مکلَّف به» محـال است، اگر مولا بفرمایـد: «اخرج و لا تخرج»، اینجا خود تکلیف محال است، چون در «آنِ واحـد» اراده و کراهت به شـیء واحـد و در زمان واحـد جمع نمی شونـد، به این می گویند:«تکلیف المحـال». ولی در دومی مـانع نـدارد که انسـان هم زیـد را نجـات بدهـد و هم عمرو را؛ یعنی خـودِ«تکلیـف» محـال نیست، اما «مکلَّف به» محال است، چون من ضـعف قـدرت، «مکلَّف به» محال است، ولـذا اگر به جای من یک آدم قوی و شـناور باشد، می تواند هر دو را نجاب بدهد .

فإن قلت: ممکن است کسـی اشـکال کند که این دومی نیز از قبیل «تکلیف محال» است، نه تکلیف به محال.یعنی مولا با اینکه می داند و با اینکه توجه دارد بر اینکه این شـخص قدرتش ضـعیف است، نمی تواند دو تا اراده داشـته باشد، یعنی هم اراده ی انقـاذ زیـد را داشـته باشـد و هم اراده ی انقـاذ عمر و را؛یعنی با توجه به اینکه «مکلَّف» ضـعیف است، دو تا اراده در ذهن مولا منقدح نمی شود؟

ص: ۴۱۲

قلت: بلی! حق با این مستشکل است،منتها هیچ مانعی ندارد که «مسئله» یک شکل و ظاهری داشته باشد، و یک روح و باطنی؛ از نظر شکل و صورت به این می گویند:« تکلیف به محال»، ولی اگر این را بشکافیم و باز کنیم، همین هم بر می گردد به: «تکلیف محال»؛ یعنی مولای که توجه دارد که این آقا! بیش از یک قدرت ندارد و نمی تواند هر دو غرق را نجات بدهد، اینجا دو «اراده» د ر ذهن مولاـ منقدح نمی شود،پس صورت و شکل مسئله «تکلیف به محال» است؛ اما روح و باطن مسئله، «تکلیف محال» است و لذا آقایان می گویند که تمام تکلیف به محال ها، بر می گردد به« تکلیف محال». این بحث چندان مهم نبود، مهم بحث اجمتاع آمری است. به عبارت بهتر! بحث اصلی ما در امتناع آمری است، امتناع آمری آنست که امتناع به خودِ «آمر» بر می گردد،یعنی بحث اصلی ما در جای است که: «آمر و ناهی» یکی است، «مأمور و منهی» نیز یکی است، «مأمور به و منهی عنه» هم یکی است، «زمان» نیز یکی است،در اینجا امتناع آمری است (الإمتناع الآمری)، یعنی قبل از هر چیزی، خودِ مولا عاجز است که یک چنین تکلیفی را بکند؛ اما اگر یکی از اینها مختلف شد،یعنی یکی از این چهار «وحدت» عوض شد، مثلاً؛ آمر و ناهی دو تا شدند، یا «مأمور و منهی» دو تا شدند، و یا «منهی عنه و مأمور به» دو تا شدند، و یا« زمان» دو تا شد، یعنی اگر یکی از این این وحدت ها از بین برود، هیچ اشکالی ندارد و جایز است.

ص: ۴۱۳

مثال برای «مکلَّف به»: مولا از یک طرف می فرمایـد:« صلِّ »،از آن طرف هم می فرمایـد:«لا تنظر إلی الأجنبیه» یکی امر است، دیگری نهی می باشـد، اما «مأمور به» غیر از «منهی عنه» است،یعنی متباینِ «بالذات» هسـتند. پس امتناع آمری در جای است که چهـار وحـدت باشـد،ولـذا اگر یکی از این وحـدت هـا بهم بخورد،آن وقت بلاـ اشـکال جایز است.ولی محل بحث ما در باب «اجتمـاع امر و نهی» در جـای است که آمر و ناهی یکی است، «مأمور به و منهی عنه» نیز یکی است، «زمان» هم یکی است، اما «مکلَّف به» و «منهی عنه» مفهوماً متغایرنـد، منتها گاهی در خارج با همـدیگرجمع می شوند، مانند: صـلات و غصب؛ این محل بحث ما است که مولا هم می فرمایـد: «صلِّ» و هم می فرماید: لا تغصب؛ «مولا» یکی است (که خدا باشد)، مکلَّف و منهی نیز یکی است(یعنی زید)، زمان هم یکی است؛ اما «مکلَّف به» و «منهی عنه» دو مفهوم متباین نیسـتند، بلکه دو مفهومی هستند که عام و خاص من وجه انـد،یعنی مفهوماً متغایرند، اما مصداقاً گاهی با همدیگر جمع می شوند، مانند: نماز و غصب؛ گاهی نماز هست، امـا غصب نیست، ماننـد: نماز در مسـجد اعظم،گاهی «غصب» هست، ولی نماز نیست، ماننـد: آدم زور گو که در زمین مردم بـدون اجازه تصـرف می کنـد، گاهی هم نماز هست و هم غصب، ماننـد: نماز در خانه ی غصبی، که هم غصب هست و هم نمـاز؛ و محل بحث ما همین آخری است که می گوینـد: آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ نام این را اجتماع و امتناع مأموری نهاده انـد «و یسـمّی هذا بالإجتماع المأموری،أو الإمتناع المأموری»؛ اولی را می گفتند: «الآمری»، دومی را می گوینـد: «المأموری»،یعنی «مشـکل» در دومی در ناحیه ی «آمر» نیست،بلکه اگر مشـکلی هم باشد، در ناحیه ی «مأموربه» اسـت که آیـا می شود در این جـا امر و نهی بـا هم جمع بشونـد یا نه؟ «فیه قولان»: در اینجا دو قول وجود دارد: ۱) قول بالجواز، لأن متعلَّق الأمر غیر متعلَّق النهی، فیخرج عن کونه تکلیفاً محالاً؛ این قول می گوید: جایز است.

۲) و قول بالإمتناع، لأن مقتضی الإطلاق جواز اجتماعهما فی مورد خاص،الخ؛ قول دیگر قائل به امتناع است.

پس محل بحث در جای است که «آمر» یکی است، «ناهی» نیز یکی است، «مأمور و منهی» یکی است، «زمان» یکی است، اما «مأموربه» و «منهی عنه» متباین نیستند،مانند: نظر به زن اجنبیه و نماز، بلکه عام و خاص من وجه اند،یعنی مفهوماً دو تا هستند، اما گاهی با هم جمع می شوند.بنابراین؛ محل بحث این است که آیا اجتماع امر و نهی در اینجا درست است یا نه؟ به این می گویند : «الإجتماع المأموری»، یعنی محل بحث در «مأمور» و «مأموربه» است و کار به «آمر» نداریم.

الأمر الثانی: هل النزاع صغروی، أو النزاع کبروی

آیا این نزاع (که اجتماع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟) یک نزاع صغروی است یا یک نزاع کبروی می باشد ؟ اگر در اینجا این گونه بحث کنیم که آیا در اینجا اجتماع هست یا اجتماع نیست، آیا در جای که انسان در خانه ی غصبی نماز می خواند، متعلَّق(مرکب) امر و نهی یکی است، یا متعلَّق(مرکب) امر و نهی دو تاست؟ این نزاع صغروی می شود، نه کبروی، چون یکی می گوید: «اجتماع» هست، دیگری می گوید که اجتماع نیست، آن کس که می گوید: متعلَّق و مرکب امر و نهی دو تاست، او قائل به عدم اجتماع است و می گوید: اجتماع نیست،اما آن کس که می گوید: متعلَّق و مرکب امر و نهی یکی است، او نظرش این است که «اجتماع» هست،پس بحث در اینکه آیا اجتماع هست یا اجتماع نیست، یک بحث صغروی است،یعنی بر فرض اینکه کبری را قبول کنیم وبگوییم:

« لا ـ یجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد من جهه واحده»، باز بحث در این مورد که متعلَّق و مرکب امر ونهی یکی است،پس اجتماع هست، اما اگر متعلَّق و مرکب امر ونهی دوتاست، پس اجتماع نیست، بنابراین؛ اگر بحث ما این شد که:«هل ههنا اجتماع أولا»؟، پس نزاع ما یک نزاع صغروی می شود،یعنی معلوم می شود که ما کبری را قبول کردیم، کبری کدام است؟ کبری این است که:« لا ـ یجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد من جهه واحده»،بحث در این است که :«هل ههنا اجتماع» پس نماز باطل است،«أو لیس باجتماع» پس نماز صحیح است، آیا این نزاع یک نزاع صغروی است، یا نزاع کبروی می باشد؟ آخوند خراسانی نزاع را صغروی گرفته است و می فرماید: «کبری» بحث ندارد، چون مسلم و قطعی است که اجتماع امر ونهی جایز نیست، منتها بحث در این است که آیا متعلّق و مرکب امر ونهی یکی است یا دوتاست؟اگر متعلَّق و مرکب امر و نهی یکی بود، معنایش این است که پس اجتماع هست،اما اگر متعلَّق ومرکب شان دوتا باشد، معنایش این است که پس اجتماع نیست. اما سایر بزرگان، مانند:آیه الله بروجردی و دیگران می گویند: اصلاً نزاع در صغری نیست، بلکه نزاع در کبراست،یعنی آیا عقلاً اجتماع امر و نهی «فی شیء واحد من جهتین» ممکن است یا ممکن نیست، آیا این کبری ممکن است یا ممکن نیست؟ ما نخست صغری را مورد بحث و بررسی قرار می دهیم،سپس سراغ کبری خواهیم رفت.

آخوند خراسانی کبری را مسلم و قطعی گرفته وفرموده: اجتماع امر و نهی مسلماً وقطعاً جایز نیست، فلذا ایشان بحث را روی صغری برده و فرموده: بحث بر سر این است که آیا در خارج متعلَّق ومرکب یکی است یا دو تاست ؟ اگر قائل شدیم که تعدد «عنوان» موجب تعدد معنون است،یعنی دوتا حرکت است:

الف) حرکت صلاتی؛ ب) حرکت غصبی؛ به عبارت روشن تر! اگر گفتیم که «غصب» و «صلات» موجب تعدد معنون است، یعنی متعلَّق و مرکب دو تاست، پس اجتماع نیست.

اما اگر قائل بشویم که تعدد «عنوان» موجب تعدد معنون نیست،یعنی ما در خارج بیش از یک حرکت نداریم، ولذا هیچ فرقی نمی کند که شما اسم آن حرکت را صلات بگذارید، یا غصب؛او یک حرکت است، پس اجتماع هست.

بنابراین؛ مرحوم آخوند می فرماید: شما در کبری بحث نکنید، چون همه ی عقلا اجتماع امر و نهی را جایز نمی دانند، بلکه بحث در این است که آیا این مصداق آن کبری است یا نیست؟ پس نزاع مبنی بر این است که آیا تعدد عنوان، موجب تعدد معنون است یا موجب تعدد معنون نیست، یعنی الآن که صلات و غصب بر این حرکت عارض شده،آیا این دو حرکت است یا یک حرکت؟ اگر گفتیم: دو حرکت است، معنایش این است که پس اجتماع نیست. اما اگر گفتیم که: «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نیست،یعنی هر دو یک حرکت محسوب می شوند و هردو بر یک متعلَّق ومرکب سوارند،یعنی این حرکت هم مرکب صلات است و هم مرکب غصب.

یلاحظ علیه: ما خدمت آخوند خراسانی عرض می کنیم که: جناب آخوند! شما چطور نزاع را صغروی قرار می دهید، و حال آنکه هنوز مرکّب تان خشک نشده، چون شما در باب اوامر فرمودید که: «الأحکام تتعلق بالطبائع لا بالمصادیق»،یعنی احکام روی خارج نمی روند، بلکه روی طبایع و مفاهیم کلی می روند؛ولی از بیانی که در اینجا دارید، معلوم می شود که شما معتقدید که احکام روی خارج می رود، و لذا می فرمایید که در خارج این یک حرکت است. به عبارت دیگر: بحث در این است که آیا غصب و« صلات» این حرکت را دو تا کرد یا دوتا نکرد، و حال آن که شما قبلاً فرمودید که: «احکام» متعلق به طبایع است{۱}

ص: ۴۱۷

فرمودیـد: حق این است که «اوامر و نـواهی» متعلـق به طبـایع است، «طبـایع» یعنی مفـاهیم، نه اینکه متعلـق به مصـادیق باشـد تا بگوییـد: این «حرکت» شـیء واحـد است. بحث در این است که آیا حرکت دو تا است یا حرکت یکی است؟ آن کس که می گویـد: «حرکت» دو تا است، نظرش این است که تعـدد عنوان، موجب تعـدد معنون است،اما آن کس که می گوید: «حرکت» یکی است، نظرش این است که تعـدد عنوان، موجب تعـدد معنون نیست، این معنـایش این است که اوامر و نواهی روی طبـایع نرفته باشـد،بلکه روی افراد رفته باشـد، و حال آنکه خود شـما منکر این معنی شدید و فرمودید که احکام روی افراد نمی رود، بلکه روی طبـایع می رود، پس اگر روی طبـایع رفته است، دیگر نزاع صـغروی نیست، کار به خارج نـداریم،یعنی خارج متعلّق امر و نهی نیست، آن وقت بحث در این است که: «هـل یجـوز اجتمـاع الأـمر و النهی»،به این معنی که امر روی مفهـوم صـلات برود، نهی هم روی مفهـوم غصب برود، این دو تـا بـا هم بعـد المشـرقین هسـتند،صـلات کجـا و غصب کجـا،«أین الصـلوه من الغصب»؟! فقـط فرقی که بـا نماز و نگاه به زن اجنبیه دارد، این است که نماز با نظر به اجنبیه، هیـچ وقت جمع نمی شونـد حتی در آن حـالتی که انسـان نمـاز بخوانـد و به زن اجنبیه هم نگـاه کنـد، نگاه من به اجنبیه در حال نماز، هیـچ ارتباطی به نماز من نـدارد، ولی این دوتـا در دو جا از هم جـدا می شونـد،و در یکجا هم با همـدیگر جمع می شونـد، ولی خارج متعلّق امر نیست، بلکه متعلق امر همـان طبایع است،فلـذا بحث کبروی می شود (البحث یعود کبرو یاً،أعنی هل یجوز اجتماع الأمر و النهی). امر و نهی که متعلق شـان دو تا است، ولی گاهی با هم جمع می شونـد، آیا این اجتماع جایز است یا این اجتماع جایز نیست؟ اگر بنا باشـد که روی مبانی بحث کنیم،پس نبایـد آقای آخوند بفرماید که نزاع صـغروی است، چون گفتن این حرف، با این مبنایش (که می فرمایـد: اوامر و نواهی متعلق به طبـایع است) سازگـار نیست،یعنی این نزاع به کبری بر می گردد که آیـا اجتمـاع امر و نهی جایز است یا جایز نیست؟ امر به یک شیء خورده، نهی هم به یک شیء دیگر خورده است.

فإن قلت: ممکن است کسی سئوال کند که اگر متعلَّق امر و نهی دوتاست، یعنی هر کدام متعلَّق جداگانه دارد،پس چرا ما در باره ی آن بحث می کنیم ؟

قلت: امر و نهی که متعلق شان دو تا است، گاهی هیچ وقت با هم جمع نمی شوند، ولی گاهی با هم جمع می شوند، آن جا که هیچ وقت با هم جمع نمی شوند، محل بحث نیست، ولی در جایی که با هم جمع می شوند، آیا می شود که هم اطلاق امر را حفظ کنیم و هم اطلاق نهی را هم حفظ نماییم. چطور ؟ بگوییم: «صلِّ مطلقا، ولو فی الدار المغصوبه، لا تغصب مطلقاً، و لو فی حال الصلوه».

بنابراین؛ بحث در کبری است که آیا می شود هم اطلاق امر را حفظ کنیم و هم نهی را؛ و بگوییم:« صلِّ مطلقاً ولو فی الدار المغصوب، لاـ تغصب مطلقا و لو فی حال الصلوه»؛ آیا می شود هر دو اطلاق را حفظ کرد یانه؟ اگر گفتیم: می شود که هردو اطلاق را حفظ کنیم، آن وقت اجتماعی خواهیم شد، اما اگر گفتیم: نمی توان هردو اطلاق را حفظ نمود، بلکه یکی از دو اطلاق را باید قیچی کرد،یعنی یا باید اطلاق «صلِّ» را قیچی کنیم، یا اطلاق لا «تغصب» را، اگر این گونه گفتیم،آنوقت می شویم: «امتناعی» .

[۱]. کفایه، ج۱؛ صفحه ۲۲۱ و ۲۲۲ چاپ مشکینی؛

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

همانطور که قبلاً تذکر داده شد، ما دو قسم اجتماع داریم:

۱) اجتماع آمری؛۲) اجتماع مأموری؛ و گاهی هم اصلاً اجتماعی در کار نیست.

ص: ۴۱۹

در آنجا که مأمور، آمر، «مأمور به» و زمان «من جمیع الجهات» یکی باشند، به آن می گویند: اجتماع آمری، مانند: أخرج من البیت فی هذه الساعه و لا تخرج من هذا البیت فی هذه الساعه،در اینجا آمر، مأمور، «مامور به» و زمان یکی هستند، ولی گاهی «مأمور به» و «منهی عنه» متباین هستند، مثلاً مولا می فرماید: «صلِّ و لا تنظر إلی الاجنبیه»؛در این مثال« مأمور به» صلات است، «منهی عنه» نظر و نگاه به اجنبیه است، حتی اگر کسی در حال نماز هم به اجنبیه نگاه کند، این اجتماع نیست. اما گاهی اجتماع از قبیل اجتماع آمری نیست، به عبارت دیگر: مشکل در آمر نیست، بلکه مشکل در «مأموربه» و یا در مأمور و خودِ مکلَّف است، این در جای است که آمر و ناهی یکی است، زمان نیز یکی است، منتها اختلاف در «مأموربه» است،یعنی «مأموربه» با « منهی عنه» دو مفهوم متغایرند، اما گاهی در دو مورد جدا می شوند و در یک مورد هم تصادق پیدا می کند، مانند: صلات و غصب، که دو مفهوم هستند، اما مانند: صلات و نظر به اجنبیه نیست، چون صلات با نظر به اجنبیه هیچگاه با هم جمع نمی شوند، ولی این دو گاهی با همدیگر جمع می شوند،یعنی دو تا مفهوم متغایرند، اما نه متغایر به معنی متباین، بلکه به معنای عام

و خاص من وجه، که در یکجا تصادق پیدا می کنند، به این می گویند: «اجتماع مأموری»، یعنی مأمور و مکلَّف «بسوء اختیار» به جای اینکه در یک مکان و جای حلال نماز بخواند، آمده در جای غصبی نمازش را خوانده،یعنی «سوء اختیار» از ناحیه ی مأمور و مکلَّف است، آمر و ناهی یکی است، زمان هم یکی است، مأمور هم یکی است، فقط در مأمور به، نه مانند اولی است که مساوی باشند و نه مانند دومی است که مباین باشند، بلکه مفهومان متغایران، اما گاهی مصداقاً جمع می شوند.

ص: ۴۲۰

امر دوم در این بود که آیـا نزاع در صـغری است و یا در کبری؟ آخونـد خراسانی فرمود که نزاع در صـغری است،به این معنی که آیا «اجتماع» هست، یا اجتماع نیست.به عبارت بهتر! بحث در این است که آیا امر و نهی در یک شـیٔء جمع شده و یا جمع نشده؟

ولی از کلام عـده ی از علماء اسـتفاده می شود که نزاع در کبری است،به این معنی که آیا یک چنین اجتماعی ممکن است یا ممکن نیست؟ بنـابراین؛ ما ناچاریم که هر دو نظر را توضـیح بـدهیم .از کلام محقق خراسانی و مرحوم نائینی اسـتفاده می شود کـه ایـن دو بزرگـوار نزاع را صـغروی می داننـد، و لـذا آخونـد خراسـانی می گویـد کـه «تعـدد عنـوان» مـوجب تعـدد معنـون نیست،یعنی نزاع در این است که آیا دو «عنوان» شـییء واحـد را دو تا می کننـد یا اینکه شـیٔء واحد را دو تا نمی کنند، «تعدد عنوان» یعنی صـلات و غصب ،آیا این دوتا عنوان(یعنی صلات و غصب) عمل خارجی را دو تا می کنند یا عمل خارجی را دو تـا نمی کننـد،یعنی بحث در صـغری است که آیا «اجتماع» هست، یا اجتماع نیست؟ اگر دو تا می کننـد، پس اجتماع نیست،اما اگر دو تا نمی کننـد، پس اجتماع هست. آیا تعـدد عنوان، موجب تعـدد معنون می شود یا نمی شود؟ اگر موجب تعـدد معنون می شود، پس اجتماع نیست، و اگر بگوییم که موجب تعدد معنون نمی شود، پس اجتماع هست، مرحوم آخوند و نائینی بحث را صـغروی گرفته انـد، مخصوصـاً مرحوم نـائینی که به مسئله رنـگ فلسـفی داده است و فرموده: آیـا ترکیب مـاده و صورت، ترکیـب اتحـادی است یـا ترکیب انضـمامی می باشـد؟ آیـا ترکیب مـاده و صـورت، ماننـد: نفس و مـاده (نفس را می گوینـد: صورت، بدن را می گویند: ماده) آیا ترکیب شان انضمامی است،یعنی کثرت است، یا ترکیب شان ترکیب اتحادی است، یعنی کثرت نیست؟ مرحوم نـائینی فرموده: اگر قائـل بشویم که ترکیب مـاده و صورت، ترکیب انضـمامی است، پس اجتمـاع نیست، ولی اگر گفتیم که ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است، پس «اجتماع» هست، مثال:غصب و صلات با هم مرکب شده انـد، اگر ترکیب شان،ترکیب اتحادی است، پس اجتماع امر و نهی هست، اما اگر گفتیم ترکیب شان، ترکیب انضـمامی است، پس «اجتماع» نیست.پس مرحوم آخوند و نائینی بحث را صغروی گرفته اند، اما گروه دیگر هستند که نزاع را کبروی می دانند و این گونه بحث می کننـد که آیـا تصادق دو عنوان بر یک« شـیٔء» مانع از اجتماع امر و نهی می شود، یا مانع از اجتماع امر و نهی نمی شود، آیـا تصـادق دو عنوان، ماننـد: «صـلات و غصب» بر ا ین حرکت خارجی، سـبب می شود که اجتماع امر و نهی محال باشد، یا موجب محال بودن اجتماع امر و نهی نیست؟

به عبارت دیگر: بحث در اجتماع و عدم اجتماع نیست،چون اجتماع قطعی ومسلم است، یعنی قطع داریم که در این حرکت خارجی اجتماع هست، ولی بحث در این است که آیا این اجتماع در این مصداق خارجی، سبب می شود که امر و نهی اجتماعش محال باشد، یا اجتماعش جایز باشد یا نه؟ عده ی می گویند: جایز است. چرا؟ چون هر چند در خارج «حرکت» یکی است، ولی «خارج» متعلَّق امر و نهی نیست، چیزی که متعلق امر و نهی است، دو تا طبیعت است،یعنی یک «طبیعت» مأموربه است، طبیعت دیگر هم« منهی عنه» است،پس بحث در این است که آیا چنین کاری جایز است یا چنین کاری جایز نیست، آیا چنین کاری ممکن است، یا چنین کاری ممکن نیست؟

به عبارت دیگر: اگر دو عنوان بر یک «شیء» تصادق پیدا کردند،آیا این سبب می شود که این اجتماع محال باشد، یا این اجتماع ممکن باشد، یا سبب نمی شود؟ آن کس که چشمش را به خارج دوخته است، او می گوید: محال است، اما آن کس که چشمش را به خارج ندوخته، بلکه چشمش را به عنوان ها دوخته، او می گوید: «امر» فشنگی است که روی صلات رفته است، «نهی» هم فشنگی است که روی غصب رفته است،ولذا این گونه بحث می کنند که اگر این دو عنوان در خارج متصادق شدند، آیا این تصادق خارجی جرم است، یا این تصادق خارجی جرم نیست؟ اگر بگوییم: تصادق خارجی جرم است، دیگر این اجتماع جایز نیست،یعنی جایز نیست که به یکی امر کند و از دیگری نهی نماید. اما اگر بگوییم: هرچند در خارج با هم تصادق دارند، اما متعلَّق «امر» غیر از متعلق نهی است، پس نزاع را هم می شود صغروی کرد و هم می شود نزاع را کبری کرد، از دیدگاه آخوند و نائینی نزاغ صغروی است، یعنی آیا اجتماع هست یا اجتماع نیست؟

اما از دیـدگاه کسانی که می گوینـد: متعلق امر و نهی دو تا است ،آنان می گویند: نزاع صـغروی نیست،یعنی هرچند در خارج تصـادیق دارنـد، امـا این تصـادق جرم نیست. چرا؟ «لأن الخارج لیس متعلَّقاً للامر»، متعلق امر، دو تا مفهوم است، ولی این یک مفهوم است، آن هم یک مفهوم دیگر می باشد، اما اینکه حق با کدام یکی از دو دیدگاه است،ما فعلا در مقام قضاوت نیستیم.

الأمر الثالث: ما هو المراد من الواحـد فی عنوان المسأله، أعنی قولهم: «هل یجوز اجتماع الامر و النهی فی شـیء واحـد»؟ مراد از این «واحـد» چیست ؟ محقق خراسانی می فرماید: مراد از این «واحد» اعم از واحد شخصـی، واحد نوعی و واحد جنسـی است، یعنی هر سه مورد را شامل است.

مثال واحد شخصی: سجده ی که زید در خانه ی غصبی برای خدا می کند، این واحد شخصی است.

مثال واحـد نوعی: واحـد نوعی: « کالصـلوه فی الدار الغصبی، أو کالصـلوه فی المغصوب»،یعنی فرق نمی کند، این واحد نوعی است. چرا؟ چون صلات هم نوع است، غصب هم نوع است.

مثـال واحـد جنسـی: واحـد جنسی، ماننـد: «حرکت»، این «حرکت» جنس است که گـاهی در ضـمن صـلات متحقق می شود، «صلات» می شود: نوع؛ «حرکت» می شود: «جنس». گاهی «حرکت» در ضمن غصب متحقق می شود،یعنی« حرکت» می شود: جنس،« غصب» می شود: نوع؛ مرحوم آخوند می فرماید: هر سه مطرح است، یعنی مراد از «واحد» هم واحد شخصی است، هم واحـد نوعی، و هم واحـد جنسـی،یعنی هرسه مراد است، «واحـد شخصـی» مانند: سـجده در خانه غصبی برای خدا (سـجده ی مشـخص)، واحد نوعی،مانند: صلات در لباس غصبی یا مانند: صلات دار غصبی، واحد جنسی، مانند: حرکت،«حرکت» جنس است که: یتنوع بنوعین: الف) حرکه صلاتیه، ب) حرکه غصبیه؛ این را می گویند: واحد جنسی؛

ص: ۴۲۳

فرق بین واحد نوعی و واحد بالنوع

به «کلّی» می گویند: واحد نوعی، به آن دو تا و یا افرادش می گویند: واحد بالنوع، انسان را می گویند: واحد نوعی،اما به افرادش (که زید، عمر و، بکر، خالد و...؛ باشد) می گویند: واحد بالنوع.

واحد جنسي: حیوان را می گویند: واحد جنسی، اما بقر و انسان را می گویند: واحد بالجنس. مرحوم خراسانی می گوید: کلمه ی«واحد» هر سه واحد را می گیرد،یعنی هم شخصی را شامل است و هم نوعی و جنسی را؛ سپس می فرماید: آورده اند که هم این سه را داخل کنند، و یکی را خارج کنند، کدام را خارج می کنند؟ آن را که اصلاً در او اجتماعی در کار نیست، مثلاً: خداوند در یک آیه فرموده: «فاسجدوا لله»،اما در آیه ی دیگر فرموده است که : «لا تسجدوا للصنم»؛ من دارم برای خدا سجده می کنم، ولذا در اینجا اصلاً هیچ نوع اجتماعی نیست، یعنی نه اجتماعش شخصی است، نه اجتماعش نوعی است و نه اجتماعش جنسی است.

چرا؟ چون سجده برای خدا، چه ربطی بر سجده بر صنم دارد؟! ربطی ندارد، این را می خواهند خارج کنند .

یلاحظ علیه: این حرفهای خراسانی حرفهای مهمی نیست، یعنی ایشان یک قیدی را می آورند که سه تا را داخل کنند و یکی را هم خارج کند، مانند: سجده بر خدا و سجده بر صنم، که هیچ نوع وحدتی بین شان نیست، یعنی سجده بر خدا با سجده بر صنم، هیچ نوع وحدتی ندارند، این معنایش این است که یک «قید» دو تا نقش داشته باشد:۱) هم سه تا را وارد کند،۲) و هم یکی را خارج کند،و این بعید است. اما آنچه را که من عرض می کنم(با توجه به کتاب های اصولی) این است که مراد از« واحد» واحد شخصی است، نه واحد نوع و جنسی، چون واحد نوعی و جنسی جای بحث نیست،ما معتقدیم که مراد از«واحد» واحد شخصی است، آن وقت این سئوال پیش می آید که اگر در یک واحد شخصی جمع شد، این جرم است که من نتوانم امر کنم به صلات، و یا نهی کنم از غصب مطلقاً، یا اینکه جرم نیست، یعنی این اجتماع در این شخص، سبب نمی شود که من نتوانم امر کنم به صلات مطلقاً، و نهی کنم از غصب مطلقاً.

ص: ۴۲۴

بنـابراین؛ تمـام بحث هـا در واحـد شخصـی است، بقیه خیلی لزوم نـدارد، یعنی بحث در این است که آیـا تصادق دو عنوان بر «شـیء واحـد» سـبب می شود که اطلاـق این هـا را قیچی کنیم،یعنی یـا اطلاـق آن را قیچی کنیم، یا اطلاق این را؛ چون هر دو اطلاق دارد،یعنی هم « صلِّ» اطلاق دارد و می گوید: صل ولو فی الغصب، هم «لا تغصب» اطلاق دارد،یعنی «لا تغصب ولو فی حال الصلوه».

اگر بگوییم که تصادق در این «واحـد شخصـی» مانع است، بایـد اطلاق یکی را قیچی کنیم، یعنی یا بایـد اطلاق «صلِّ» را مقید کنیـم، و یـا اطلاـق لاـ تغصـب را قیچی کنیـم، یکی را بایـد قیچی کنیـم.پس بحث در این است که آیـا تصـادق در این «واحد شخصـی» سـبب می شود که این دو تا اطلاق با هم معارضه کنند، یا اینکه سبب معارضه نمی شوند، پس مراد از «واحد» واحد شخصـی است،یعنی نزاع در این است که این «واحـد شخصـی» که دو تـا بلا بر سـرش آمـده است، یعنی هم می خواهـد حرام بشـود و هـم واجب،آیـا این سـبب می شـود که این د و تـا اطلاـق را قیچی کنیم،یعنی هم اطلاـق «صـل» را قیچی کنیم که می گفت:«صـلِّ مطلقـاً ولو فی الـدار الغصـبی، هم اطلاـق« لاـ تغصب» را قیچی کنیم که می گفت:«لاـتغصب مطلقـاً و لو فی حـال الصلوه»؟

کسانی که امتناعی هستند، می گویند: اجتماع در این «واحد شخصی» سبب می شود که یکی از این اطلاق ها را قیچی کنیم، و إلاـ یرجع الإمتنـاع المـأموری إلی الإمتنـاع الآـمری»، چون اگر بخواهیم هر دو تا اطلاق را حفظ کنیم، این امتناع مأموری بر می گردد به امتناع آمری، امتناع آمری کـدام بود؟ أخرج و لا تخرج؛ این نیز مثل او می مانـد، یعنی لازم می آید که شارع بفرماید هم نمـاز بخوان، و هم نماز نخوان، اطلاق« صلِّ» می گویـد: نمازت را بخوان هرچنـد در دار غصبی؛ اما اطلاق «لا تغصب» می گویـد: غصب نکن هر چنـد در حـال نمـاز،یعنی نمازت را نخوان. امتناعی ها می گوینـد که «اجتماع» در اطلاق شخصـی جرم است، چون سبب می شود که اجتماع مأموری بر گردد به اجتماع آمری.

اما کسانی که (مانند: حضرت امام و آیه الله بروجردی) می گویند: این «اجتماع» در اینجا سبب نمی شود که اطلاق ها را قیچی کنیم. چرا؟ چون خارج مصداق «مأموربه» است، نه خودِ «مأموربه»، مأموربه و «منهی عنه» مطلقند، «صلات» مأموربه است، غصب هم «منهی عنه» است، بنابراین؛ در اینجا مشکل نیست،بلکه مشکل در خارج است،اما خارج که مأمور به نیست، بلکه خارج مصداق مأموربه است.بنابراین؛ گناه مال جناب مأمور و مکلَّف است که بجای اینکه در مسجد نماز بخواند، در خانه ی غصبی نماز می خواند، فلذا (بر خلاف نظر آخوند) مراد از «واحد» واحد شخصی است .

الأمر الرابع: ما هو الفرق بین المسئلتین

ما هو الفرق بین هذه المسأله و ما سیأتی من دلاله النهی علی الفساد فی العبادات و عدمها؟ ممکن است کسی سئوال کند که فرق و بین این مسئله، و بین آن مسئله ی دیگر که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا موجب فساد نیست، چیست؟

به عبارت دیگر: فرق بین مسئله ی اجتماع امر و نهی، و بین این مسئله که آیا نهی در عبادات موجب فساد است یا نیست، چیست ؟ «صاحب فصول» سه تا فرق را بیان کرده و فرموده است که این دو «مسئله» هم موضوعاً با همدیگر فرق دارند، هم محمولاً ـ فرق دارند، و هم از نظر غایت(غایه) با همدیگر فرق دارند، ولی مرحوم خراسانی می فرماید: فرق دو « مسئله» آن گونه که صاحب فصول بیان کردند، نیس_ت، بلکه تفاوت این دو مسئله در غرض است،یعنی آنجا یک غرض داریم، اینجا یک غرض دیگری داریم، چرا مرحوم خراسانی این جمله را گفته است ؟ چون ایشان در ابتدای کفایه این شعر را فرمودند که «تمایز علوم» به تمایز اغراض است، «تمایز المسائل بتمایز الأغراض»، چون یک چنین شعری را در اول «کفایه الأصول» گفتند، فلذا در اینجا هم می فرماید که این دو «مسئله» تمایز غرضی دارند،اما صاحب فصول می گوید که: این دو مسئله با همدیگر سه تا فرق دارند،یعنی از نظر موضوع(موضوعاً) دارند و هم از نظر محمول و غایت با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی محمولاً و غایهً نیز با همدیگر فرق دارند،ولی مرحوم آخوند می فرماید: این دو مسئله از هر نظر یکی هستند، فقط تفاوت در غرض دارند. اما حضرت امام(ره) می فرماید: این دو تا مسئله اصلاً «ما به الإشتراک» ندارند، تا «ما به الإمتیاز» داشته باشند، پس در مسئله سه تا قول وجود دارد:

۱) قول صاحب فصول؛ ۲) قول آخوند خراسانی؛ ۳) قول حضرت امام(ره)

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۲/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در امر چهارم راجع به این بود که فرق بین این مسئله که:« هل یجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد» و بین مسئله ی که بعداً بحث خواهیم نمود که آیا نهی در عبادات و معاملات دلالت بر فساد می کند یا نه، چیست؟ در اینجا چند قول وجود دارد:

القول الأول: التمایز بالجهه المبحوثه عنها؛

نخستین فرق را محقق خراسانی بیان کرده و فرموده است: فرق این مسئله با مسئله ی که در آینده خواهد آمد، به جهت غرض است،یعنی غرض بحث در این مسئله، غیر از غرض بحث در آنجاست، ایشان در اول «کفایه الأصول» نیز فرموده بود که «تمایز علوم» به خاطر اغراض است، به این معنی که اگر غرض ها متعدد شدند، علم ها نیز متعدد می شوند. در اینجا نیز می فرماید که فرق بین این دو مسئله این است که بحث در این مسئله ی که الآن راجع به آن بحث می کنیم، این است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است یا موجب تعدد معنون نیست،یعنی از اینکه بر این حرکت خارجی هم عنوان صلات منطبق است و هم عنوان غصب، آیا این دو «عنوان» حرکت را در خارج دو تا می کنند، یا حرکت را در خارج دوتا نمی کنند؟

به عبارت دیگر: بحث ما فعلاً در این است که آیا «امر» از متعلّق خود به متعلّق نهی هم سرایت می کند، یا سرایت نمی کند؟ پس بحث در این مسئله(مانحن فیه) راجع به این است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است یا موجوب تعدد معنون نیست، یعنی از اینکه بر این حرکت خارجی هم عنوان صلات منطبق است و هم عنوان غصب؛ خارج را دو تا می کند یا نه؟

ص: ۴۲۷

اگر گفتیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است، سرایت نمی کند.

اما اگر بگوییم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نیست، سرایت می کند، حیثیت بحث در اینجا، غیر از حیثیت بحث در مسئله آینده است که آیا نهی دلالت بر فساد می کند یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر نهی متعلّق عبادت و معامله شد، آیا این«نهی» معامله و عبادت را فاسد می کند یا فاسد نمی کند،یعنی بحث از دلالت نهی و عدم دلالت نهی بر فساد است، آنگاه آخوند این نکته را مطرح می کند و می گوید: بلی! اگر در این مسئله امتناعی بشویم نه اجتماعی؛ امتناعی بشویم به این معنی که باید یکی را بگیریم، یعنی یا جانب امر را بگیریم، یا جانب نهی را. نه اینکه هر دو را بگیریم، چون اگر هر دو را گرفتیم، می شویم اجتماعی. پس اگر امتناعی شدیم و امر را سر بریدیم، فقط نهی را نگه داشتیم، آن وقت این مسئله صغری ساز مسئله ی آینده می شود. مسئله آینده کدام است؟ مسئله ی آینده این است که آیا نهی در عبادات و معاملات موجب فساد است یا نیست؟

یلاحظ علیه: ما نسبت به این فرمایش آخوند خراسانی اشکال داریم و می گوییم:جناب آخوند! اگر جهت مبحوثه و غرض در

این مسئله، غیر از غرض در مسئله آینده است،پس معلوم می شود که این دو تا مسئله قبل از آنکه به غرض و اثر برسند، قبلاً خودشان با هم تمایز و تفاوت جوهری دارند،یعنی اگر واقعاً این دو مسئله با همدیگر تفاوت جوهری نداشتند، این دو اثر نبود،فلذا این دو اثر حاکی از این است که در متن« مسئله» این دو تا با هم فرق دارند، اگر مسئل این چنین است،پس چرا شما «ما با لذات» یعنی تمایز ذاتی را رها کردید، و رفتید سراغ اغراض، و حال آنکه تفاوت در« غرض» معلول تفاوت جوهری در متن مسئله و ذات مسئله می باشد.

ص: ۴۲۸

القول الثانی: التفاوت والتمایز بالموضوع

«هذا هو نظریه صاحب الفصول»؛ مرحوم صاحب فصول فرموده که تفاوت این دو مسئله در موضوع است و در «ما نحن فیه» بحث ما در این است که امر به یک ماهیت تعلّق گرفته است، نهی هم به ماهیت دیگر، که گاهی بین ماهیتین عام و خاص من وجه است، مانند: صلات و غصب؛ گاهی صلات هست، ولی غصب نیست، مثل: نماز در مسجد اعظم، گاهی غصب هست، اما صلات نیست، مثل اینکه انسان در زمین غصبی گردش کند، بدون اینکه در آنجا نماز بخواند. گاهی هم «صلات» هست و هم غصب، مثل اینکه انسان در زمین غصبی نماز بخواند. گاهی بین این دو ماهیت از نسب اربعه عامین مطلق هستند، مانند: «أکرم ناطقاً، و لاـ تکرم شاعراً»؛ بین ناطق و شاعر عامین مطلق است،یعنی«کل شاعر ناطق، و بعض الناطق لیس بشاعر»، اما در عین حال دو ماهیت هستند.

بنابراین؛ گاهی این دو ماهیت عامین من وجه هستند، و گاهی عامین مطلق می باشند، اما دو ماهیت هستند، بر خلاف مسئله ی آینده که در آنجا «متعلّق امر» عین متعلّق نهی است. البته با این تفاوت که متعلق امر مطلق است، متعلّق نهی مقید می باشد، مانند: «صلِّ، و لاـ تصلّ فی الحمام؛ «صلِّ» مطلق است. اما « لاـ تصلّ فی الحمام» که نهی است، مطلق نیست، بلکه مقید است،پس قطعاً «بینهما» عموم و خصوص مطلق است، منتها این عموم و خصوص مطلق، غیر از عموم و خصوص مطلق قبلی است، چون عموم و خصوص مطلق قبلی، دو ماهیت بودند که عبارت بودند از: ۱) ناطق؛ ۲) شاعر؛ یعنی دو ماهیت بودند، اما عامین مطلق. ولی در اینجا یک ماهیت است، منتها مطلق و مقید است، می گوید: «صلّ و لا تصلِّ فی الحمام»، پس بین دو مسئله تفاوت موضوعی است، در آنجا متعلق امر یک ماهیت است، متعلّق نهی ماهیت دیگری می باشد، البته بین این دو ماهیت غالباً عامین من وجه هستند، گاهی هم عامین مطلق هستند، اما دو ماهیت هستند. بر خلاف مسئله ی آینده که یک ماهیت است به نام: صلات، منتها گاهی این صلات مجرد و لخت است، و گاهی صلات مقید است، یعنی صلات در حمام،

یلاحظ علیه: اگر حرف فصول این باشد، پس اشکال محقق خراسانی بر ایشان وارد است، اشکال خراسانی این است که: جناب فصول! شما می گویید که این دو مسئله فرق جوهری دارند و فرق شان در موضوع است، آیا غرض شان هم دو تاست یا غرض شان یکی است؟ اگر غرض شان یکی است، پس چرا دو مسئله شده اند، بلکه باید با هم ادغام شوند و گفته شود :« سواء کان متعلّق الأمر و النهی متباینین أو احدهما مطلق و الآخر مقید» . اگر غرض واحد است، دومی را هم با کلمه ی «أو» بر اولی عطف کنید. اما اگر غرض دو تاست، پس این فرق شما یک چیز زایدی می شود که متعلَّق آن ماهیتین مختلفین است، متعلّق این، احدهما مطلق است والآخر مقیّد، این یک چیز زایدی می شود. چرا؟ چون «محور» غرض است، اگر غرض دو تاست، تفاوت در «موضوع» بی اثر است، و اگر غرض متعدد است، اختلاف در موضوع اهمیت ندارد، اگر حرف فصول همان باشد، پس اشکال مرحوم آخوند بر ایشان وارد است.

القول الثالث: التمایز بالموضوع والمحمول،

قول سوم این است که تمایز دو مسئله بالموضوع و المحمول است، این نظریه مال حضرت امام است، ایشان می فرماید که اصلاً بین دو تا مسئله جهت اشتراک وجود ندارد تا به دنبال جهت افتراق برویم، یعنی دو مسئله موضوع شان مختلف است، در یکی متعلق امر و نهی «ماهیتان مختلفتان سواء کان بینهما من النسب عموم و خصوص من وجه أو مطلق»، ولی در اینجا موضوع یکی است، منتها تفاوت شان این است که یکی مجرد و برهنه است،اما دیگری قید دارد، یکی صلات است، دیگری صلات در حمام است، این در جهت موضوع بود؛ محمول شان نیز با هم فرق دارد، بحث ما در نحن فیه در جواز اجتماع و عدم جواز اجتماع است، به این معنی که: «هل یجوز اجتماع الامر والنهی فی شیء واحد أم لا»؟ و حال آنکه محمول مسئله در مسئله ی آینده راجع به دلالت نهی بر فساد و عدم دلالت نهی بر فساد است، پس بین دو مسئله اصلاً «ما به الاشتراک» نیست، تا ما میان آنها «ما به الافتراق» درست کنیم، بلکه هم موضوع شان دو تاست و هم محمول شان دو تاست، «موضوع» در یکی دو ماهیت است، اما موضوع در دیگری ماهیت واحده است، منتها تفاوت شان «بالاطلاق والتقیید» می باشد، محمول شان نیز دو تاست، یعنی محمول در مسئله ی فعلی، «جواز الاجتماع و عدم جواز الاجتماع» است، در حالی که محمول در مسئله ی «آینده» دلالت و عدم دلالت است،پس محمول شان نیز با همدیگر فرق دارند.

الأمر الخامس: هل المسئله اصوليه، أو کلاميه أو من مبادی الأحکام، أو من المبادی التصديقيه؟

آيا اين مسئله ی که الآن راجع به آن بحث می کنيم، يک مسئله ی کلاميه است، يا يک مسئله ی اصوليه می باشد و يا اينکه از مبادی احکام است؟

«فتقول: ربما يقال أن المسئله کلاميه»؛ يعنی برخی می گويند که اين مسئله، يک مسئله ی کلامی است ولذا مرحوم محقق نائينی در «اجود الأصول» اين قول را نقل کرده است که بعضی ها اين مسئله را کلامی گرفته اند. چرا؟ چون علم کلام آنست که در جواز و امتناع بحث می کند، بحث ما نيز در اينجا راجع به جواز، استحاله و امتناع است، به اين معنی که: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد أم لا»؟ مرحوم نائينی نسبت به اين قول اشکال کرده و فرموده : درست است که علم کلام« ما يبحث فيه عن جواز الأشياء، استحالتها و امتناعها»،يعنی علم کلام بحث در اشياء جايز، واجب و ممتنع می کند، ولی فرموده که بحث ما در اين مسئله کبروی نيست، بلکه صغروی است، يعنی ما هيچ وقت بحث نمی کنيم که: «هل يجوز اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد أم لا يجوز»؟ يعنی بحث کبروی نمی کنيم، بلکه بحث ما صغروی است، يعنی اين گونه بحث می کنيم که آيا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون است يا تعدد عنوان، موجب معنون نيست، يعنی آيا اجتماع هست، يا اجتماع نيست؟

بنابراين؛ بحث ما يک بحث صغروی است، نه کبروی؛ بلی! اگر بحث ما کبروی بود، مسئله ی ما کلامی می شد، ولی ما در علم اصول از صغری بحث می کنيم نه از کبری. پس چون مرحوم نائينی تعريف اين آقا را در علم کلام قبول کرده،يعنی کبری را قبول کرده،منتها می گويد: بحث ما در صغری است، به اين معنی که آيا اجتماع هست يا اجتماع نيست؟ اگر بگوييم: «حرکت» دو تا است،پس اجتماع نيست، اما اگر گفتيم که «حرکت» يکی است، معنايش اين است که اجتماع هست.

یلاحظ علی الإستدلال و الرّد علیه: ما هر دو را قبول نداریم،یعنی نه اصل استدلال را قبول داریم ونه رد بر آن را؛ اما اولی را قبول نمی کنیم، یعنی تعریف ایشان را از علم کلام قبول نداریم، چون این تعریف علم کلام نیست، بلکه تعریف فلسفه است،تعریف علم کلام این است که: «علم یبحث عن ذاته سبحانه و صفاته و افعاله» این تعریف علم کلام است، یعنی علم کلام در باره ی خدا بحث می کند ذاتاً و صفاتاً و فعلاً، این تعریف علم کلام است. اما علمی که از جواز و امتناع بحث می کند، این علم کلام نیست، بلکه علم فلسفه است، این اشکالی بود که ما بر تعریفی که از علم کلام شد، کردیم.

پس ما راجع به فرمایش مرحوم نائینی دو اشکال داریم ، یعنی ایشان علاوه بر اینکه مبنای طرف را قبول کرده، یک اشکال دیگر هم بر ایشان وارد است،زیرا مرحوم نائینی فرمود که بحث ما کبروی نیست، یعنی در «یجوز و لا یجوز» بحث نمی کنیم، بلکه بحث ما صغروی است، یعنی «هل هنا اجتماع أولاً»؟

ولی ما می گوییم که: جناب نائینی! همه ی بحثهای ما کبروی است. چرا؟ چون همه می گویند:« هل یجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد أم لا»؟ یعنی تمام بحث ها در کبری است. به عبارت دیگر: بحث در این است که : «هل یجوز أن یتعلق الأمر بشيء، والنهی بشیء آخر و قد یتصادقان علی امر واحد أم لا یجوز»؟،یعنی بحث ما در این زمینه است، نه در سایر زمینه ها.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۲/۲۵

ص: ۴۳۲

.Your browser does not support the audio tag

همـانطور که توجه داریـد ما در امر اول این بحث را خوانـدیم که آیا اوامر و نواهی بر طبایع کلیه متعلق می شونـد یا بر افراد ؟ گروهی معتقدند که اوامر و نواهی بر طبایع و مفاهیم کلی (یعنی مفهوم مجرد و لیسیده از هر قیدی) متعلق هستند.

امـا گروه دیگر می گوینـد که احکام بر افراد متعلق می شونـد؛ محقق خراسانی می فرمایـد: اکنون بایـد ببینیم که آن مسئله ی سابق (که آیا احکام بر طبایع تعلق می گیرد یا بر افراد؟) بر مسئله ی فعلی و کنونی ما نقشی دارد یا نقشی ندارد ؟ در اینجا سه قول وجود دارد(هنا اقوال ثلاث):

القـول الأـول: إن القول بجواز اجتمـاع الأـمر و النهی مبنی علی القول بتعلق الأحکـام بالطبـائع، والقول بامتنـاعه مبنی علی تعلقها بالأفراد، فیجوز علی الأول قطعاً، و یمتنع علی الثانی کذلک؛

قول اول این است که نزاع در اینکه اجتمـاع امر و نهی جایز است یا جایز نیست، مبنی بر همان قول اول است که اوامر متعلق به طبـایع است،یعنی بنـا برهمین قول نزاع می کننـد که آیـا اجتمـاع جایز است یا اجتماع جایز نیست؟ اما بنابر قول دوم که احکام متعلق به افراد است، اصلاً جای نزاع نیست، بلکه حتماً وقطعاً ممتنع است .

القول الثـانی: إن النزاع فی الجواز و عـدمه مبنی علی تعلقها بالطبائع، و أما علی القول بتعلقها بالأفراد، فلا شک فی الإمتناع؛ اگر مـا قول اول را انتخاب کردیم و گفتیم که اوامر متعلق به طبایع است،آن وقت اجتماعی می شویم. اما اگر قول دومی را انتخاب کردیم و گفتیم که اوامر و نواهی متعلق به افراد است نه به طبایع، آن وقت امتناعی خواهیم بود.

ص: ۴۳۳

بنابراین؛ «فعلی القول الأول» اجتماعی می شویم،اما «علی القول الثانی» امتناعی می شویم ...

القول الثـالث: إنّه یصّـِح تصویر القولین علی المبنیین، فیمکن للقائـل بتعلق الأـوامر بالطبائع، أن یقول بجواز الإجتماع کما یمکن أن یقول بامتناعه کما أنّه یمکن للقائل بتعلقها بالأفراد، أن یکون اجتماعیاً، کما یصحّ أن یکون امتناعیاً فلا القول بتعلقها بالطبائع ملازم للقول بالجواز، ولا القول بتعلقها بالأفراد ملازم للقول بالامتناع بل یصحّ تصویر الفکرتین علی کلّ من المبنیین.

قول سوم (که نظریه ی محقق خراسانی است) می گویـد که بنابر هر دو قول می شود نزاع کرد،یعنی هم بنا بر قول به طبایع می توان نزاع کرد و هم بنـابر قول به افراد؛ به این معنی که بنـابر هر دو قول نزاع «یجوز و لاـ یجوز» را می شود کرد. آنگـاه مرحوم آخونـد سومی را پرورش می دهـد و می فرمایـد: نه «طبیعت» مهم است و نه «فرد»، آنچه که مهم است این مسئله است که آیا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون می شود یا «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نمی شود؟

اگر جـانب اثبـات را گرفـتیم و گفـتیم که «تعـدد عنوان» موجب تعـدد معنون می شود،پس بایـد «علی کلاـ القولین) اجتمـاعی باشـیم؛ اما اگر قائل شـدیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نمی شود،یعنی «حرکت» در خارج دو تا نیست،پس باید «علی کلا القولین» امتناعی باشیم.

پس اگر شـما معتقـد شدید که احکام متعلق به طبایع است، اما قائل شدید که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نمی شود،پس حتماً در اینجا امتناعی بشوید. چرا ؟ چون هرچند که متعلَّق احکام طبایع است،یعنی «طبیعت» هم متعلَّق و مرکب امر است و هم متعلَّق ومرکب نهی؛ ولی متاسفانه این دو تا در خارج یکی هستند، وقتی یکی شدند، چطور می توانند دو حکم متضاد را پذیرا باشند؟!

ص: ۴۳۴

بنـابراین؛ اگر قائل شدیـد که «احکام» متعلق به طبایع است، اما در مسـئله ی «تعـدد عنوان» جانب منفی را گرفتیـد و گفتیـد که «تعـدد عنـوان» مـوجب تعـدد معنون نیست، در اینجـا نمی توانیـد اجتمـاعی باشـید. چرا ؟چون درست است که متعلق هـا دو تا هستند، ولی در مقام تحقق و خارج یکی هستند، وقتی یکی شدند، یک چیز نمی تواند متحمل دو حکم متضاد(یعنی وجوب و حرمت) باشد

اما اگر گفتیم که «احکام» متعلِّق به افراد هستند(یعنی افراد خارجی) ، ولی قائل شدیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون می شود، مادر این صورت اجتماعی می شویم. چرا ؟ چون این «خارج» مصداق دو تا فرد است،یعنی هم مصداق فرد صـلات است و هم فرد غصب؛ بلی! ما نیز قبول داریم که که یک وجود است،منتها این یک «وجود» مصـداق دو تا فرد است که یک فردش متعلَّق وجوب است، فرد دیگرش متعلق حرمت می باشد.

یلاحظ علی مجموع المسـئله: در این امر هشـتم یکنوع گمراهی و یکنوع اشتباه عمیق وجود دارد. چرا؟ زیرا سؤال و پرسش من است که در آن بحث سابق و قبلی که گفتیم: آیا «احکام» متعلِّق به طبایع است یا به افراد؟ مراد از این «فرد» کـدام فرد است (ما هـو المراد مـن الفرد)؟ اگر بگوییـد کـه مراد از ایـن «فرد» فرد منطقی اسـت، فرد منطقی هم عبـارت است از:«المفهـوم إن إمتنع صـــدقه علی کـثیرین فجزئی و الا ـ فکلّی و ...؛» فرد منطقی، یعنی زیـد، بکر، عمر، خالـد و ...؛ اگر مراد از ایـن«فرد» فرد منطقی باشد، فرد منطقی اصلاً متعلق امر واقع نمی شود. چرا ؟ چون ما از شما سئوال می کنیم آیا «امر» که عارض این فرد خارجی می شود، قبل از وجود عارض می شود یا بعد از وجود؟ اگر بگویید: قبل از وجود است،پاسـخش این است که قبل از وجود اصـلاً فرد نیست، اگر بگوییـد که بعـد الوجود است، در جواب می گوییم که «بعـد الوجود» ظرف سـقوط است،یعنی همین که شـما نماز را خواندیـد، این ظرف سـقوط حکم و ظرف امتثال حکم است،یعنی حکم دیگر تمام شد. پس معلوم می شود که مراد از «فرد» در اینجا فرد منطقی و فرد خارجی نیست. چرا؟ چون فرد منطقی نمی تواند متعلق احکام باشد. چرا؟ زیرا فرد منطقی «قبل الوجود» که موجود نیست، بعـد الوجود هم ظرف امتثـال و ظرف سـقوط است، حتی نهی نیز چنین است،یعنی قبـل از آنکه «لا تغصب» موجود بشود فرد نیست، بعد از آن که موجود شد، عصیان است، «عصیان» هم ظرف سقوط نهی است.

بنابراین؛ تمام اشتباه دراینجاست که خیال کرده اند که مراد از «فرد» فرد منطقی است، و حال آنکه فرد منطقی نمی تواند متعلق احکـام باشـد در حالی که مراد از «فرد» در آنجا فرد اصولی است، فرد اصولی چیست ؟ یک بحث این است که آیا «احکام» به مفـاهیم کلّی تعلق می گیرد، یـا علاوه بر مفـاهیم کلی بر ملازمـات و مصاحبـات اتفـاقی «صـلات» نیز تعلق می گیرد،یعنی هم ملازمـات کلی اسـت و هم مصاحبـات اتفـاقی کلی است، ولی بحث دراین است که آیـا مولاـ بر ذات الصـلوه امر می کنـد، یا علاوه بر «ذات الصـلوه» بر ملازمات و مصاحبات اتفاقی صـلات نیز امر می کنـد، چون صـلات «علاوه بر ملازمات ذاتی» یک مصاحبات اتفاقی نیز دارد، وآن اینکه صـلات بایـد در مکان باشـد، این ملازم ذاتی صـلات است، صـلات باید در زمان باشد، این ملازم است، امـا مقـارنت صـلات بـا غصب، این ملازم نیست، بلکه مصاحب اتفاقی است، ولـذا بحث در این است که آیا مولا به ذات نماز امر کرده (که قول اول است)، یا علاوه بر «ذات صـلات» برملازمات و مصاحبات اتفاقی صـلات نیز امر کرده است،یعنی اینکه این صلات در مکان باشد، در زمان باشد، مقرون به حلال باشد و مقرون به غصب نباشد (أعنی فی کونها فی زمـان و مکـان أو مقرونه فی حلال، أو مقرونه بالغصب) هر دو کلی است،یعنی همانطور که «طبایع» کلی است، مشـخِّصات نیز امـور کلی هسـتند. کـه گـاهی بـه آن می گوینـد: «مشـخِّصات»، گـاهی بـه آن می گوینـد: مشـخِّصات فردی، گـاهی هـم می گویند:مصاحب مفارق.

پس اصـلاً بحث مـا در فرد خـارجی (که همان فرد منطقی باشـد) نیست، بلکه بحث ما در فرد اصولی است، «فرد اصولی» یعنی طبیعت قالب گیری شده با ملازمات و مصاحبات است.

ص: ۴۳۶

به عبـارت دیگر: یـک وقت می گـوییم: «صـلات» متعلَّق امر است، یـک موقع هم می گوییم که صـلات در زمـان، صـلاتِ در مکان، صلاتِ مقارن با ثوب حلال متعلق امر است، «فرد اصولی» کلی است.

بنـابراین؛ اگر مراد از «فرد» فرد اصولی شـد، هم ممکن است قائـل بشویم به طبـایع و هم ممکن است قائل بشویم به افراد، یعنی می تـوانیم نسـبت به «هردو قـول» دو گروهی بشویم، اگر کلی بودن در «طـبیعت» چـاره سـاز است،پس در افراد نیز چـاره سـاز است، چون مراد از «افراد» فرد منطقی نیست، بلکه فرد اصولی است و فرد اصولی هم کلی است.

امـا اگر کلی بودن در طبیعت چـاره سـاز نیست،پس در فرد نیز چاره ساز نخواهـد بود؛ ولی ما معتقـدیم که «طبیعت» متعلَّق امر است، یعنی «صـلات» متعلَّق امر است، اما ملازمات و مصاحبات اتفاقی «صلات» متعلَّق امر نیستند. چرا ؟ «لأن المولا لا یأخذ فی متعلَّق الأـمر إلّا ما هو دخیل فی غرضه» یعنی آنچه در غرض مولا دخالت دارد، همان را در متعلَّق امر اخـذ می کنـد، بر خلاف آن چیزی که در غرض مولاـ دخـالت نـدارد، آن را هرگز در متعلـق امر اخـذ نمی کنـد، ولـذا آنچه که «معراج المؤمن» است، همان صـلات است نه صلات در این لباس، یا صلات در این مکان و ...؛ این ها اصلاً دخالت ندارند، مثلاً: «مولا» غرضش رفع عطش است،یعنی برایش مهم نیست و فرق نمی کند که ظرف آب از چه جنسـی باشد، از هر جنسـی که می خواهد باشد برای او فرقی نمی کند. چرا؟ چون غرضـش فقط رفع عطش است نه خصوصـیت ظرف آب، یعنی ظرف آب از هر جنسـی که باشد برایش فرقی نـدارد، و لـذا ما معتقـدیم که «احکام» فقط متعلَّقش طبایع است. چرا ؟ لأن المولا لا یأخذ فی متعلَّق أمره إلّا ما هو دخیل فی غرضه» آنچه که «معراج المؤمن» است، ذات صـلات معراج مومن است،یعنی لوازم و مصاحبات اصـلاً و ابداً دخالتی در معراج المؤمن بودن ندارند، وقتی دخیل نبودند، پس اخذ آنها در متعلَّق امر یک امر لغو و بدون فایده خواهد بود.

ص: ۴۳۷

حالا اگر کسی بگوید که لوازم و مصاحبات نیز متعلّق امرند،یعنی امر بر آنها نیز تعلق گرفته است.

می گوییم: باشد!یعنی اشکال ندارد، به این معنی که هم بنابر طبایع می توان دو قولی شد، و هم بنا بر افراد؛ چرا؟ چون مراد از «فرد» فرد اصولی است نه فرد منطقی؛ اولین کسی که به این مسئله توجه کرده، مرحوم نائینی است، ایشان در «اجود التقریرات» فرموده که مراد از «فرد» فرد منطقی نیست، بلکه مراد از« فرد» فرد اصولی می باشد، و «فرد اصولی» مفاهیم کلی است .

إن قلت: ممکن است کسی سئوال کند که چرا آقایان مسئله ی عامین من وجه را در دو جا بحث می کنند، یکی اینجا بحث می کنند که اگر بین دو دلیل از نسب اربعه عموم و خصوص من وجه شد،مانند: «صل، و لاـ تغصب». به عبارت دیگر: این مسئله را که:«إذا تعلق الحکم علی العنوانین الکلیین یتصادقان فی مورد واحد» هم در اینجا بحث می کنند،و نیز عین همین مسئله را در باب تعادل و تراجیح بحث می نمایند،یعنی مرحوم شیخ انصاری در باب تعادل و تراجیح می فرماید که گاهی «بین العنوانین» تساوی است، گاهی تباین است، گاهی هم عامین مطلق است، و گاهی عامین من وجه می باشد، آنگاه برای عامین من وجه این مثال را میزند که: «اکرم العالم و لاـ تکرم الفاسق»، گاهی عالمی است که عادل نیز است، مانند: شیخ انصاری، گاهی فاسقی است که عالم نیست، یعنی لبو فروش است، حالا اگر یک شخصی است که هم عالم است و هم فاسق، مانند: «شریح قاضی» در اینجا چه کار کنیم، آیا این را زیر چتر علما ببریم، یا زیر چتر فساق؟این محل بحث است. الآن سئوال این است که چطور اصولی ها یک مسئله را در دو جا بحث می کنند، یکبار در اینجا بحث می کنند، بار دیگر عین همین مسئله را در باب تعادل و تراجیح بحث می کنند، چه فرق است بین «عامین من وجه اینجا»، وبین «عامین من وجه باب تعادل و تراجیح ؟

قلت: مرحوم آخوند در اینجا بدون اینکه اصل سئوال را مطرح کند، شروع به جواب دادن کرده و فرموده: در «ما نحن فیه» عامین من وجه هر دو ملاک دارد، فلذا این را در اینجا بحث می کنند. اما در باب تعادل و تراجیح، یکی ملاک و مصلحت دارد، ولی دیگری ملاک و مصلحت ندارد، بلکه مفسده دارد، و یا ممکن است که هر دو ملاک نداشته باشند، یعنی هر دو روایت دروغ باشند .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۶/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

ما نخست در اینجا مطلبی را که مرحوم آخوند در «کفایه الأصول» دارند، تقریر می کنیم، چون مطلب ایشان در امر هشتم و نهم مقداری مشکل است،آنگاه نظر خودم را بیان خواهم کرد، پرسش و سئوالی که در اینجا مطرح شده، این است که چرا یک مسئله را در دو جا عنوان می کنند،یعنی هم در باب اجتماع امر و نهی به نام: «صلِّ و لا تغصب» مطرح می کنند و هم در باب تعادل و تراجیح؛ مانند:« اکرم العالم و لا تکرم الفاسق»؟، البته محل نزاع عالم فاسق است،چون عالم عادل، ویا فاسق جاهل که محل بحث نیست.پس سئوال این است که چرا یک مسئله را در دو جا مطرح کرد ه اند؟ مرحوم آخوند در صدد حل این مسئله بر آمده، هرچند صریحا نفرموده که من در فکر حل این مسئله می باشم، ولی از لابلای کلماتش استفاده می شود که ایشان در فکر حل این مسئله است .

توضیح مطلب: ما یک موقع نسبت به دوتا دلیلی که میان آن ها عامین من وجه هستند،مانند: «صلِّ و لا تغصب» از نظر ثبوتی بحث می کنیم، و گاهی هم نسبت به آن دوتا از نظر اثباتی بحث می نماییم. به عبارت دیگر: گاهی فقط غصب و صلات را «مع قطع النظر عن تعلق الحکم بهما» در نظر می گیریم،یعنی فقط این دو فرد را(یعنی صلات و غصب) در نظر می گیریم بگونه ی که گویی بر صلات و غصب اصلاً حکمی متعلق نشده است، به این می گویند: «مقام ثبوت»؛ ولی گاهی آن دو تا را(یعنی صلات و غصب) باعتبار تعلق الحکم بهما در نظر می گیریم که به آن می گویند: «مقام اثبات». پس گاهی ما دوتا ماهیت را «مع قطع النظر عن تعلق الحکم بهما» در نظر می گیریم، به این می گویند: مقام ثبوت؛ و گاهی آن دو ماهیت را «مع تعلق الحکم بهما» در نظر می گیریم که به آن می گویند: «مقام اثبات»، ما نخست مقام ثبوت را بحث می کنیم،سپس سراغ مقام اثبات می رویم. مرحوم آخوند در «مقام ثبوت» سه صورت را بیان می کند: ۱) هردو ملاک دارند، یعنی هم در صلات ملاک و مناط حکم وجود دارد و هم در غصب ملاک و مناط حکم هست.به عبارت بهتر! در حقیقت «صلات» دارای مصلحت است، غصب هم مفسده دارد و در هردو مناط حکم است،یعنی هرچند هنوز حکمی به آن دوتا متعلق نشده، ولی ملاک حکم در هردو موجود است، و فرض هم این است که ما در صورت اول اجتماعی هستیم، یعنی اجتماع امر و نهی را پذیرفته ایم. اگر در هر دو مناط حکم هست و ما اجتماعی هستیم، پس باید در آینده پذیرایی هر دو حکم باشیم، چون هر دو مناط دارند و ما هم اجتماعی هستیم و قائلیم که «بینهما» کوچکترین تزاحم و مخالفتی نیست ولذا هر دو حکم را خواهیم گرفت.

ص: ۴۳۹

۲) هردو ملاـک دارنـد، یعنی در هر دو ملاک و مناط حکم هست، هم در صلات ملاک حکم است و هم در غصب؛ ولی ما امتناعی هستیم، یعنی معتقد نیستیم که هر دو حکم قابل جمع اند.

بنابراین؛ اگر امتناعی شـدیم، دیگر نمی توانیم هر دو حکم را بگیریم، بلکه بایـد اقوی الحکمین را بگیریم، و به تعبیر بهتر! باید اقـوی المنـاطین و اقـوی الملاـکین را بگیریم،یعنی بایـد نگـاه کنیم که کـدام یکی اقوی الملاـکین است و کـدام یکی اضـعف الملاـکین می باشـد، هر کـدام که اقـوی الملاـکین بـود، مـا بایـد همـان را بگیریـم. پس «مقسم» این شـد که در هر دو ملاـک هسـت،بـا تـوجه به اینکه در هردو ملاـک حکم است، آن وقت یـا مـا اجتمـاعی هسـتیم که در این صـورت (یعنی در صـورت اجتمـاعی بودن) مـا کوچکترین دغـدغه ی خـاطر نـداریم، و یـا امتناعی هستیم که ما را دغـدغه ی خاطر فرا می گیرد و لـذا ما «اقوی الملاکین» را می گیریم.

۳) یکی ملاـک و منـاط دارد، دیگری فاقـد منـاط و ملاـک می باشـد،یعنی مناط و ملاک نـدارد، اگر این گونه شـد که یکی ملاـک دارد، دیگری نـدارد، پس بایـد آن را در مبحـث تعـادل و تراجیـح بحـث کرد.(البتـه در آنجـا که یکی منـاط دارد، اما دیگری ندارد، ما ناچاریم که به مناط دار عمل کنیم).

إن قلت: ممکن است کسـی سـئوال کنـد که معیـار ومیزان در ملاک داشـتن و نداشـتن چیست،یعنی ما با چه وسـیله و معیاری، مناط دار را از غیر مناط دار تشخیص بدهیم ؟

قلت: بحث این در مقام اثبات خواهـد آمد و ما در آنجا خواهیم گفت که به مرجِّحات باب تعارض عمل کنید،یعنی مشـهور را بگیریـد و غیر مشـهور را رهـا کنیـد، ولـذا راه تشـخیص اینکه کـدام مناط دارد و کـدام مناط نـدارد، مراجعه به مرجِّحات باب تعـارض است که عبارتنـد از: شـهرت، موافقت کتـاب، مخالفت عامه و...؛ بنابراین؛ تمامی این بحث های که کردیم، مربوط به مقام ثبوت بود، و ما مقام ثبوت را این گونه معنی کردیم که:«ملاحظه الشیء مع قطع النظر عن تعلق الحکم بهما».

مقام اثبات: مقام اثبات عبارت است از: «ملاحظه الشیء مع تعلق الحکم بهما» یعنی حکم به آنها متعلق شده است،سئوال این است که در اینجا(یعنی درمقام اثبات) چه کنیم؟ باید در اینجا همانند مقام ثبوت صورت بندی کنیم، منتها چون می خواهیم طبق «کفایه الأصول» پیش برویم ولذا صورت سوم را جلو تر می اندازیم،زیرا مرحوم آخوند خراسانی آن را جلو انداخته است. چرا ؟ چون بحث صورت سوم کوتاه تر و مختصرتر است.

بررسی صورت اول

مرحوم آخوند می فرماید: اگر چنانچه یکی ملاک دارد، اما دیگری ملاک ندارد، یا هیچکدام ملاک ندارند، به این معنی که هر دو خبر دروغ است(که هردو مربوط است به باب تعادل و تراجیح).پس اگر یکی ملاک داشت، ولی دیگری ملاک نداشت، در اینجا به مرجِّحات باب تعادل و تراجیح عمل می کنیم.

صورت اولی این بود که هر دو ملاک دارد،یعنی در هردو ملاک حکم وجود دارد، و ما هم اجتماعی هستیم.مرحوم آخوند این صورت را اصلا ذکر نکرده است. چرا ؟ چون خودِ آخوند امتناعی است، فلذا این صورت اولی را از قلم انداخته و ذکر نکرده است، ولی ما که قائلیم براینکه هر دو ملاک دارند و اجتماعی نیز هستیم، در اینجا هیچ گونه دغدغه ی خاطر نداریم و حتی اسم تزاحم را هم روی این نمی گذاریم و متزاحمین نیستند،بلکه در حقیقت صلات و غصب از نظر اجتماعی، همانند صلات و نظر به اجنبیه است.مرحوم آخوند این صورت را بیان نکرده است، چون خودِ ایشان امتناعی می باشد.

بررسی صورت دوم

صورت دوم این است که هردوملاک دارند، ولی ما اجتماعی نیستیم، بلکه امتناعی می باشیم، یعنی معتقدیم که «تعدد عنوان» موجب تعدد معنون نیست،بلکه یک متعلَّق و یک مرکب است که نمی تواند دو تا حکم متضاد را به خودش بگیرد، اگر امتناعی شدیم و گفتیم هر دو دارای ملاک است، در اینجا عمل می کنیم به «اقوی الملاکین» یعنی هر حکمی که ملاکش اقوی بود، به آن عمل می کنیم. پس «مقام اثبات» با مقام ثبوت متحد شدند، چون در مقام ثبوت نیز همین را می گفتیم که به «اقوی الملاکین» عمل می کنیم، حتی اگر احیاناً «اقوی الملاکین» سندش ضعیف تر از آن روایتی باشد که از «اضعف الملاکین» است، مثلاً؛ خبری که می گوید: «أنقذ النبی» خبر واحد است، اما خبری که می گوید: «أنقذ الولی» متضافر است،درعین حال ما به خبری عمل می کنیم که می گوید:«أنقذ النبی».چرا؟ چون او «اقوی الملاکین» است ولذا او را بر خبری که «اضعف الملاکین» است هر چند هم که «اقوی السندین» باشد مقدم می کنیم، چون معیار در باب «تزاحم» ملاک است، اینجاست که اسمش را متزاحمین می گذارند. متزاحمین کدام است ؟ هر دو دارای ملاک اند، و ما هم اجتماعی نیستیم، بلکه امتناعی می باشیم و ناچاریم که اقوی الملاکین را بگیریم ، سپس ایشان(آخوند) می فرماید: اینکه من گفتم هردو ملاک دارند و ما هم امتناعی هستیم و اقوی الملاکین را می گیریم و آن را مقدم بر اضعف الملاکین می کنیم هرچند سندش قوی باشد، این در جای است که خبرها در مقام مقتضی باشند،ولی اگر هر دو از مقام اقتضاء بالاتر بروند و فعلی بشوند،یعنی هر دو فعلی بشوند «فهذا امر مزیج من التزاحم و التعارض» اگر واقعاً هر دو خبر فعلیت را بگویند، این یک چیز معجونی می شود،یعنی از یک نظر تزاحم است، اما از نظر دیگر تزاحم نیست، بلکه تعارض است. چرا ؟ چون هر دو از مقام اقتضاء ترقی کرده اند و حکم شان فعلی شده است،یعنی هر دو فعلی شده اند، ولذا ناچاریم که یک قدم جلوتر برویم و از باب تعارض نیز کمک

بگیریم،به این معنی که باید به مرجحات باب تعارض هم مرا جعه کنیم.بلی! اگر هر دو مقتضی بودند، ما نیز در همین جلد اول«کفایه الأصول» توقف می کردیم و دیگر سراغ باب تعادل و تراجیح نمی رفتیم ، ولی چون از مقام اقتضاء ترقی کرده اند و به مقام فعلیت رسیده اند، ولذا ناچاریم که از باب تعادل و تراجیح نیز کمک بگیریم، و آن مرجِّحات باب تعادل و تراجیح را در اینجا اعمال کنیم.

ص: ۴۴۱

بحث ما در امر هشتم تمام شد، مرحوم آخوند خواسته است که با مطرح کردن این بحث، بین اینجا و بین باب تعادل و تراجیح فرق بگذارد، اولین کسی که توجه به این هدف آخوند پیدا کرده،حضرت امام(ره) است، بعد از ایشان مرحوم شیح محمد رضا مظفر، صاحب کتاب شریف« اصول الفقه» به این هدف آخوند توجه پیدا کرده است که چه باعث شده است که اصولی ها یک مسئله را در دو جا بحث می کنند و به همدیگر هم خبر هم نمی دهند،به این معنی که وقتی در اینجا بحث می کنند، کأنّه در آنجا بحث نمی کنند، در آنجا که بحث می کنند کأنّه در اینجا بحث نکرد ه اند،سپس وارد بحث مقام ثبوت و مقام اثبات شدیم و آن دو را(یعنی اثبات و ثبوت) معنی کردیم، مقام ثبوت سه صورت داشت: هردو ملاک دارند(مَقسم)، در این صورت یا اجتماعی هستیم و یا امتناعی؛ یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد؛ اولی را نمی شود از قبیل متزاحمین حساب کرد، چون دغدغه ی خاطر نداریم، اما دومی از قبیل متزاحمین است و دغدغه ی خاطر داریم ولذا «اقوی الملاکین» را می گیریم ؛ صوت سوم هم که در اینجا محل بحثش نیست، بلکه محل آن باب تعادل و تراجیح است، در آنجا هم به آن حدیثی عمل می کنیم که ملاک دارد و بدون ملاک را رها می کنیم.آنگاه گفتیم که از کجا بدانیم ملاک دارد یا ملاک ندارد؟

گفتیم مرجحات آن باب(یعنی باب تعادل و تراجیح) طریق است به سوی ملاک؛ بعداً گفتیم اگر هردو ملاک دارد، و ما هم اجتماعی هستیم،در اینصورت دغدغه ی خاطر نداریم،یعنی نماز و غصب همانند نماز ونگاه به اجنبیه است (الصلوه و الغصب کالصلوه و النظر إلی الأجنبیه)، اما اگر هردو ملاک دارد، اما امتناعی هستیم، اینجا دو شعبه شدیم:

اگر حکم هـا در مقام اقتضاء هسـتند وفعلیت پیـدا نکرده انـد ، در این فرض« اقوی الملاکین» را می گیریم؛ اما اگر هردو حکم فعلی شدنـد، اینجا ناچاریم که از باب تعادل و تراجیح نیز کمک بگیریم و سـراغ باب تعادل و تراجیح نیز برویم که ما اسم این را «المزجیـج من التزاحم و التعـارض» نهـادیم،مـا تا اینجا کلام آخونـد را در اطراف امر هشـتم متعرض شـدیم و از خود چیزی نگفتیم، ولی الآن بر خودم لازم می دانم که سه نکته را در اطراف امر هشتم کفایه متذکر شوم:

اولاً: مرحوم آخوند می فرماید: مسـئله ی جواز اجتماع و امتناع اجتماع، در جای است هردو ملاک داشـته باشند، ولی به نظر ما این فرمایش ایشان درست نیست.چرا؟ چون بحث در اجتماع امر و نهی بسـتگی به این ندارد که هردو ملاک داشته باشند،بلکه بحث در آنجا این است که آیا «تعـدد عنوان» موجب تعـدد معنون است یا موجب تعـدد معنون نیست، بحث بسـتگی ندارد که هردو ملاک داشـته باشـند، بلی! ثمره در جای ظاهر است که هردو ملاک داشـته باشـند، منتها ثمره داشـتن یک «مسئله» است، مسـئله را محـدود کردن، یـک مسـئله ی دیگری است، مسـئله ی اجتمـاع امر و نهی یک مسـئله ی فلسـفی است که آیا «تعـدد عنوان» موجب تعـدد معنون می شود یا موجب تعـدد معنون نمی شود «هل تعدد العنوان یوجب تعدد المعنون أولا»؟ این هم در جـای جـاری می شود که هردو ملاـک دارنـد،ماننـد: صـلات و غصب (کالصـلوه و الغصب) و هم در جای جاری می شود که یکی ملاک دارد، اما دیگری ملاک ندارد.

بلی! اگر بخواهیم نتیجه ی فقهی بگیریم، مسـلماً باید هردو دارای ملاک باشند تا اجتماعی بشویم، این قید مال این ثمره گرفتن است، ثمره گرفتن شـرطش این است که هردو ملاک داشـته باشـند تا یکی بشود امتناعی، دیگر بشود اجتماعی. ولی این گونه هم نیست که برهان باب اجتماع امر ونهی محدود به این قید باشد،این یک اشـکال بر مرحوم آخوند، که این اشکال را مرحوم بروجردی در درس خـود متـذکر شـد و حضـرت امـام(ره) آن را در «مناهـج الأـصول» آورده اسـت،یعنی ایـن اشـکال مرحـوم بروجردی را بر آخوند در آنجا نقل کرده است.

ثانیاً: اشکال دومی که بر کلام آخوند گرفته شده، این است که فرق بین این مسئله و آن «مسئله» دو راه دارد، یک راهش همان است که آقای آخوند بیان کرد و فرمود: در اینجا هردو ملاک دارند، ولی در آنجا یکی ملاک دارد، اما دیگری ملاک ندارد، یا هردو ملاک ندارند.راه دومش این است که تعارض یک مسئله ی عرفی است،به این معنی که اگر شما «صلِّ و لا تغصب» را به دست عرف بدهید، عرف هرگز این دو را متعارض نمی بینند، بلکه می گویند: مولا فرمود: صلِّ، و هکذا مولا فرموده:«لا تغصب»،حالا کسی آمده و نمازش را در مکان غصبی خوانده،عرف اصلاً این دوتا را متعارض نمی بینند، برخلاف اینکه بگویید: «اکرم کلّ عالم ولا تکرم کل فاسق»؛ عرف می گوید: آن «کلیّت» با این کلیّت قابل جمع نیست، افرادی داریم که هم عالم است و هم فاسق.

بنابراین؛ بهتر این است که این فرق را بگذاریم و بگوییم: در اینجا مسائلی مطرح است که عامین من وجه هستند، اما عرف آنها را متعارض تلقی نمی کنند، چرا عرف آنها را آنها را متعارض تلقی نمی کنند؟ چون عام هستند، کلمه ی کل را به کار می برد، «اکرم کلّ عالم و لا تکرم کلّ فاسق»، می گویند این دوتا کل قابل جمع نیستند، گاهی عالم و فاسق با هم جمع می شوند،پس می توانیم ما چنین فرق بگذاریم و بگوییم: «والتعارض و الإختلاف من الأمور العرفیه» از امور عرفیه است، فرق این دو باب این است که اگر عامین من وجه است که عرف آنها را متعارض نمی دانند، آن را در جلد اول« کفایه الأصول» بحث می کنند، اما آن عامین من وجه را که عرف آنها را متعارض می دانند، آن مربوط است به کتاب تعادل و تراجیح، پس بهتر این است که ما چنین فرق بگذاریم.

ثالثاً: اشکال سومی که بر آخوند داریم، این است که اصلاً فرق تعارض و تزاحم این نیست که ایشان می گوید،چون آخوند می فرماید که تزاحم در جای است که هردو ملاک داشته باشند، تعارض در جای است که یکی ملاک دارد، دیگری ملاک ندارد و یا هیچکدام ملاک ندارد،ولی ما می گوییم که اینها فرق تزاحم و تعارض نیست، بلکه فرق دیگری دارد که ما آن فرق را در مسئله ی «ترتّب» ذکر کردیم و گفتیم: اگر دو دلیل در مقام جعل و انشاء با هم می جنگند، آن تعارض است، اما اگر در مقام جعل و انشاء با هم نمی جنگند،یعنی در مقام جعل تعارض نیست، بلکه دو دلیل در مقام امتثال با هم می جنگند، این تزاحم است، این است فرق تزاحم و تعارض، نه آنچه را که مرحوم آخوند متعرض شدند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

بررسی صورت پنجم

الصوره الخامسه: ما اشار الیها المحقق الخراسانی بقوله: واما إذا لم یلتفت الیها قصوراً وقد قصد القربه باتیانها،الخ؛

مرحوم آخوند در این امر دهم(العاشر) پنج صورت را بیان فرموده است که چهار صورتش را خواندیم و لذا نیاز به تکرار آنها نیست،فقط صورت پنجم باقی مانده است که اکنون بررسی خواهیم نمود،صورت پنجم این است که قائل به امتناع بشویم، نهی را نیز مقدم کنیم، اما جهل ما جهل قصوری است نه جهل تقصیری.

کسی تازه مسلمان است و یا در جای زندگی کرده که احکام به گوشش نخوره،یعنی جاهل قاصر است،یک چنین آدمی در خانه ی غصبی نماز می خواند. یا این جاهل قاصر، جهلش جهل موضوعی است،یعنی می دانست که اینجا وقف است یا می دانست که این زمین غصبی می باشد، اما آدم ضعیف الحافظه است،یعنی حافظه اش ضعیف است و حالت نسیان برایش دست می دهد، آیا عمل یک چنین آدمی صحیح است یا صحیح نیست؟ مرحوم محقق خراسانی این مسئله بر پنج بخش تقسیم کرده است، که ما این بخش ها را از هم جدا می کنیم تا مطلب بهتر حل شود، البته ما نخست کلام آخوند را در اینجا تفهیم می کنیم،سپس نظر حضرت امام(ره) وخودم را بیان خواهیم کرد. اولین مطلبی که مرحوم آخوند دارد، این است که مشهور می گویند: نماز جاهل قاصر در دار غصبی صحیح است،یعنی مشهور فتوا داده اند که صحیح است، حتی نسیان قاصر نیز چنین است،یعنی شخصی ناسی است، اما نسیانش عن قصور می باشد، نماز یک چنین آدم های صحیح است.

ص: ۴۴۵

سئوال: سئوالی که در اینجا می توان مطرح کرد، این است که: «ما الفرق بین الصوره الخامسه و الصوره الرابعه»؟ یعنی فرق صورت پنجم با صورت چهارم چیست که در صورت رابعه و چهارم گفتیم نماز باطل است، اما در صورت پنجم می گوییم: نماز صحیح است،فرق این دو صورت در چیست؟ جواب: می فرماید: فرقش در دومی است،(گر چه در هر دو قصد قربت متمشی می شود،یعنی از نظر قصد قربت مشکل و گیری نیست، چون جاهل است، آدم جاهل قصد قربت می کند، آدمی که از واقع خبر ندارد، قصد قربت از او متمشی می شود واز نظر قصد قربت مشکلی ندارد) چون جاهل مقصر همانند آدم عامد

است ولذا عملش صلاحیت تقرب را ندارد،یعنی این عمل تمرّد است هرچند خودِ جاهل مقصر توجه ندارد که این عمل تمرد است، ولی همین بی توجهی خودش یکنوع تمرّد است فلذا عمل قابلیت تقرب را ندارد. بر خلاف جاهل قاصری که یا تازه مسلمان است، یا در جای زندگی کرده که احکام به گوشش نرسیده، این آدم به خاطر قصورش، عملش تمرد نیست، بلکه عملش قابلیت تقرب را دارد.چرا؟ به جهت این که نهیش هم فعلی نیست(هر چند مانهی را بر امر مقدم کردیم اما نهی فعلی نیست)چرا فعلی نیست ؟ لکون المصلِّی جاهلا قاصراً، وقتی مصلّی و نماز گزار جاهل قاصر است، نهیش فعلی نخواهد بود.

بنابر این؛ در «جاهل قاصر» هر دو کمال است،یعنی هم قصد قربت است و هم فعل قابلیت تقرب را دارد. چرا ؟ لأن النهی انشائئ،زیرا نهیش انشائیی است نه فعلی، یعنی نهیش فعلی نیست،اما در جاهل مقصر نهی فعلی بود، برخلاف جاهل قاصر که نهیش فعلی نیست- البته «امر» نیز در اینجا نیست، چون نهی را مقدم کردیم- فلذا این عمل صلاحیت برای تقرب را دارد. .

ص: ۴۴۶

در این بخش می فرماید: ما که گفتیم عملش صحیح است،صحتش از باب امتثال نیست، بلکه از باب ملاک است. چرا؟ چون امتثال در جای است که امر باشد و فرض ما این است که امتناعی هستیم و نهی را مقدم کردیم و امر را سر بریدیم، فلذا در اینجا اگر بخواهد عملش درست باشد، به خاطر امتثال نیست، بلکه از باب ملاک و به خاطر ملاک امر مولا ساقط می شود،یعنی گاهی سقوط امر به خاطر قصد امر است، و گاهی از «امر» خبری نیست، بلکه سقوط امر به خاطر ملاک است .

سپس مرحوم آخوند فرمایند: اینکه گفتیم در اینجا امر نیست، بلکه نهی است، این خودش دو مبنا دارد:

هل الأحکام تابع للمصالح والمفاسد الواقعیه(که به آن می گویند: ملاکات واقعی)؟

أو الاحکام تابع للجهات الواصله المعلومه ؟ یعنی در اینجا یک نزاع میان مصوبه و مخطئه وجود دارد، مخطّئه می گویند: «احکام» تابع ملاکات واقعی است، خواه انسان بداند یا نداند،اما مصوبه می گویند: احکام تابع جهات واصله است.

ولذا باید ببینیم که میان این دو تعبیر چه فرقی هست ؟

اگر اولی را گفتیم،پس در «ما نحن فیه» نهی است،ولی امر نیست، فلذا گفتیم که امتثال نیست، بلکه از قبیل ملاک است. چرا ؟ لأن الحکام تابع للمصالح الواقعیه و للملاکات الواقعیه، خواه کسی آن را بداند و خواه نداند، اگر این حرف را زدیم، پس بنا شد که اقوی ملاکاً نهی و حرمت باشد نه اینکه اقوی ملاکاً امر باشد، و لذا ما نهی را مقدم بر امر کردیم (قدمنا النهی علی الأمر)یعنی امر را سر بریدیم، نهی نیز بخاطر جهل قصوری انشائئ شد.

ولی اگر گفتیم که احکام تابع مصالح و مفاسد واقعیه نیست، بلکه تابع ملاکات واصله است، اگر این گونه باشد، ما در اینجا نباید نهی را مقدم کنیم، بلکه باید امر را مقدم کنیم، اگر امر را مقدم کردیم، آن وقت براین عمل امتثال صدق خواهد کرد (یصدق علی هذا العمل الإمتثال)؛ ولی ما شق دوم را قبول نکردیم، چون شق دوم را مصوبه قائل هستند و می گویند : «الأحکام تابعه للملاکات المعلومه و للملاکات الواصله» که آقایان می گویند: این مستلزم دور است.

پس ما تا کنون سه بخش از کلام آخود را نقل کردیم:

الف) گفتیم که نماز این آدم صحیح است، چون با جاهل مقصر فرق دارد، جاهل مقصر قصد قربت دارد، اما عملش مبغوض و فاسد است، ولی جاهل قاصر هم عملش صحیح است و هم قصد قربتش .

ب) بخش دوم این بود که گفتیم: سقوط به خاطر امتثال نیست،بلکه به خاطر ملاک است. چرا به خاطر ملاک است ؟ چون امری در کار نیست، فقط نهی است، البته نهیش نهی انشائئ است؛ ما باید بگوییم که ذمه ی او فارغ است. چرا ؟ چون عملی را آورده است که امر ندارد، اما محبوب مولا است و ملاک «مأموربه» را دارد.

ج) بخش سوم کلام آخوند، از این عبارتش شروع می شود:« لا لما هو المؤثر منها فعلًا للحسن او القبح، لکونهما تابعین لما علم منها کما حقق فی محله».

یعنی اگر ما بگوییم که احکام تابع ملاکات واقعی نیست، بلکه احکام تابع ملاکات واصله است، و یا به تعبیر خودِ آخوند، احکام تابع ملاکات مؤثر است فعلاً، که به قول مرحوم مشکینی ینقلب،و باید به جای نهی بگوییم که امر داریم. چرا؟ چون نهی مجهول است امر معلوم؛ آن وقت دیگر ملاک نیست، بلکه امتثال است، ولی این مبنا باطل است.چرا؟ چون ما به مصوبه نیستیم، بلکه مخطئه هستیم و می گوییم احکام تابع ملاکات واقعی است نه ملاکات واصله که علم مکلف دخالت در تشریع اسلامی داشته باشد(اگر گفتیم: احکام تابع ملاکات واقعی است، اینجا نهی هست،ولی امر نیست).

بخش چهارم کلام آخوند عبارتش این است:« مع انّه یمکن أن یقال بحصول الإمتثال مع ذلک، الخ؛

مرحوم آخوند در بخش چهارم کلامش می خواهد حتی روی مبنای مخطئه امتثال درست کند، مبنای مخطئه این بود که احکام تابع مصالح ومفاسد واقعیه است ولذا گفتیم: «ههنا نهی و لا امر»، چون بنا شد که ملاک نهی اقوی باشد، مرحوم آخوند می خواهد حتی روی این مبنا امر درست کند، یعنی می توان دو جور امر درست کرد:

گاهی مبنای مخطئه را قبول نمی کنیم و نمی گوییم که احکام تابع مصالح ومفاسد واقعیه است، بلکه مبنای مصوبه را قبول می کنیم ومی گوییم: احکام تابع جهات واصله وجهات مؤثره است، اگر این حرف را زدیم، آن وقت به قول مرحوم مشکینی انقلاب لازم می آید، یعنی نهی می رود،امر می آید و این خلف فرض است ولذا ما همان مبنای مخطئه را می گیریم و می گوییم: احکام تابع مصالح ومفاسد واقعیه است و ملاک هم در اینجا مال نهی است،یعنی امر در اینجا ملاک ندارد، مع الوصف می گوید که این نماز امتثال امر است.چطور؟ ایشان از همان حرفی که در باب«ترتّب» زده بودند، در اینجا نیز استفاده می کند و می فرماید: درست است که این فرد از نماز امر ندارد، اما «طبیعت» امر دارد، بلی! ما هم قبول داریم که این فرد امر ندارد. چرا امر ندارد؟ چون مزاحم وموی دماغ دارد که همان غصب است، یعنی غصب موی دماغش است، اما در عین حال «اقیموا الصلوه لدلوک الشمس إلی غسق اللیل» هست، این صلات را من می توانم بیاورم، اما «لا- بما هو مصداق للطبیعه المأموره، بل بما هو مصداق للذات الطبیعه»، یعنی این مصداق طبیعت است، فلذا این عباره اخرای این است که بگوییم: «فرد» امر ندارد، اما «طبیعت» امر دارد (ما این را در باب ترتّب خواندیم) و من این را به نیت امر طبیعی می آورم، عبارت «کفایه الأصول» این است که می گوید؛ «مصداق طبیعت» مأموربه نیست، اما مصداقِ «مطلق الطبیعه» مأموربه است، ولی من این عبارت آخوند را نمی پسندم، بلکه باید اینطور بگوید: این «فرد» مصداق ندارد، اما «طبیعت» مصداق دارد؛ بلی! طبیعت این را نگرفته، چون این موی دماغ دارد، اما چون افراد دیگر را گرفته است، ولذا ما این را به نیت آنها می آوریم.

ص: ۴۴۹

بخش پنجم کلام آخوند از این عبارت شروع می شود: «و من هنا انقدح أنّه یجزی»، اگر صلوه و غصب از قبیل متعارضین باشند و ما نهی را هم مقدم کنیم، هیچ وقت این نماز درست شدنی نیست. چرا؟ چون از نظر آخوند متعارضین این بود که ملاک نداشته باشند و نماز بدون ملاک درست نمی شود، ولی ما درست کردیم. چرا؟ چون غصب و صلات را از قبیل متزاحمین گرفتیم نه از قبیل متعارضین.

اشکال حضرت امام بر آخوند خراسانی:

حال که این پنج بخش از کلام آخوند را متوجه شدیم، لازم می دانم که اشکال امام(ره) بر آخوند خراسانی نیز متعرض بشوم، حضرت امام یک اشکالی بر آخوند خراسانی می کند – ما نخست اشکال حضرت امام را مطرح می کنیم،آنگاه خواهیم گفت که آیا اشکال ایشان بر مرحوم آخوند از نظر ما وارد است یا وارد نیست؟ –

حضرت امام می فرماید: جناب آخوند! شما در اینجا جمع بین الضدین کردید و می گویید که هر دو ملاک است، اما دو تا حکم نیست، بلکه یکی اس_ت، چطور هر دو ملاک است ؟ چون حیثیت غصبی مفسده دارد،چنانچه که حیثیت صلاتی دارای مصلحت می باشد، اگر دو «حیثیت» دو ملاک متضاد را حامل است،پس باید برگردید و اجتماعی بشوید، اگر واقعاً «تعدد حیثیت» سبب می شود که یکی واجد مصلحت بشود، دیگری واجد مفسده؛ و بهم قاطی نشوند، اگر «تعدد عنوان» مصحِّح تعدد ملاک است، پس باید تعدد «عنوان» مصحح تعدد حکم نیز باشد، پس چرا دیگر امتناعی هستید، بلکه بروید پرچم اجتماعی را به دست بگیرید و اجتماعی بشوید. اگر واقعاً تعدد عنوان این قدرت را دارد که دو ملاک را در خود جای بدهد، پس باید دو تا حکم را نیز در خود جای بدهد تا بگوییم: «متعلّق امر» صلوه است، «متعلّق نهی» غصب می باشد.اما اگر این دو حیثیت دو تا حکم را نمی تواند در خودش جای بدهد، چون وجودشان واحد است، آنوقت در ملاک هم همین را بگویید، اگر این دو تا حیثیت نتواند دو تا ملاک را (که همانند آب و آتش هستند) در خود جای بدهند، چرا؟ لأنّ وجودهما واحد. اگر وحدت وجود مانع از اجتماع دو حکم است، باید وحدت وجود مانع از اجتماع دو تا ملاک نیز باشد.

حضرت امام (ره) می فرماید: جناب آخوند! شما چطور «بینهما» جدایی انداختید و می گویید: دو ملاک است، اما دو تا حکم نیست؟! اگر «تعدد حیثیت» مصحِّح تعدد دو ملاک است،پس باید مصحح تعدد حکم نیز باشد.اما اگر بگویید که «تعدد حکم» ممکن نیست، چون «دو حیثیت» وجود واحدی دارند، پس آنجا نیز «دو حیثیت» وجود واحدی دارند؛ (این حاصل اشکال حضرت امام (ره) به آخوند بود).

یلاحظ علیه: ما نسبت به اشکال حضرت امام یک نظری داریم و می گوییم: میان دو تا حکم و دو ملاک فرق است، به این معنی که دو تا حکم نمی توانند جمع بشوند. چرا؟ چون لانه و فرودگاه دوتا حکم یکی است، فلذا شیء واحد، لانه ی واحد و فرودگاه واحد، نمی تواند دو تا حکم متضاد را در بر بگیرد و در خودش جای دهد. بلی! ما هم قبول درایم که دو حیثیت دارند، ولی از آنجا که این «دو حیثیت» وجود واحد دارند و لانه ی شان یکی است، ولذا نمی شود هم بگویند: «تحرّک ایها الموجود»! و هم بگویند: «أسکن»، وجود واحد نمی تواند دارای دو حکم متضاد باشد. بر خلاف ملاک، یعنی «وجود واحد» می تواند دارای دو ملاک باشد. چرا؟ چون «ملاک» قائم با این عمل نیست، «عمل» سبب ملاک می شود ، نماز معراج المؤمن است، اما خودِ معراج قائم با نفس است، «غصب» سبب می شود که بی نظمی از جامعه برود، آنجا این دو ملاک، قائم با این عمل نیست، چون لانه ی شان یکی نیست، یک لانه ندارند، اما در «حکم» یک متعلَّق و یک لانه هست،یعنی وجوب و حرمت مستقیماً روی این نماز خارجی می آیند، ولذا می گوییم که این نماز خارجی هر چند که دو حیثیت دارد، اما چون وجود واحد است فلذا نمی تواند هم مسفید باشد و هم سیاه، چون احکام خمسه متضاده هستند، لانه و مرکب شان یکی است. اما بر خلاف مصالح و مفاسد ، چون مصالح و مفاسد قائم با این عمل خارجی نیست، نماز مصلحت دارد، سبب می شود تزکیه نفس را، قائم با نفس است. «غصب» مفسده دارد سبب می شود که در جامعه امنیت مالی از بین برود و بدبختی دامنگیر جامعه بشود، موضوع شان یکی نیست فلذا فرق است بین دو ملاک متضاد و بین دو حکم متضاد، دو حکم متضاد صاف و مستقیم از آسمان فرود می آید و روی این عمل خارجی می نشینند، یعنی لانه ی هردوتا «حکم» این عمل خارجی است، اما مصالح و مفاسد، لانه و فرودگاه شان این عمل خارجی نیست. پس قیاس دو ملاک متضاد را با دو حکم متضاد، قیاس مع الفارق است.چرا؟ چون حکم قائم با خارج است، فلذا دو تا حکم توی یک لانه جمع نمی شوند. ولی ملاکات از امور اجتماعی هستند ولذا فرودگاه و لانه ی شان ازهمدیگر جداست.

ص: ۴۵۱

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

فی أدله القائلین بالامتناع

مرحوم آخوند مقدمات دهگانه ی را بیان کردند تا در پرتوی آنها، دلیلی را که اقامه کرده اند روشن بشود، ما نیز همه ی آن مقدمات دهگانه را بحث کردیم.

ما نخست دلیل قائلین به امتناع را ذکر می کنیم، محقق خراسانی برای این دلیلٍ، چهار مقدمه ذکر می کند:

المقدمه الأولی: مقدمه ی اول این است که «احکام خمسه» با هم تضاد دارند و قابل جمع نیستند.

المقدمه الثانیه: مقدمه ی دوم این است که ایشان معتقد است براینکه «احکام» به افعال خارجی تعلق می گیرد،یعنی به همین صلاتی که در خارج انجام می دهیم تعلّق می گیرد.

المقدمه الثالثه: مقدمه ی سوم ایشان این است که «تعدّد عنوان» موجب تعدّد معنون نیست،یعنی اگر این عمل خارجی شما دارای دوعنوان است، مثلاً: یک عنوانش عنوان صلات است،عنوان دیگرش عنوان غصب می باشد،این دو عنوان، حرکت را در خارج متعدّد نمی سازد.

المقدمه الرابعه: مقدمه ی چهارم مرحوم آخوند این است که«شیء واحد» در خارج ماهیّت واحده دارد،یعنی یک شیء نمی تواند در خارج دارای دو ماهیّت باشد. به عبارت دیگر: این حرکتی که ما در خارج انجام می دهیم،بیش از یک ماهیّت ندارد، یعنی زید خارجی دارای ماهیّت واحده است.

البته باید توجه داشت که از میان این مقدمات چهار گانه، دو مقدمه ی اول در مسئله ی امتناع مدخلیّت تام دارند، امّا مقدمه ی سومی و چهارمی چندان بحث ندارند، بلکه یک مسئله واضحی هستند، مثلاً: درمقدمه ی سوم که می گوییم: آیا «تعدّد عنوان» موجب تعدّد معنون است یا نیست؟ این جایش در ما نحن فیه نیست،بلکه جایش در امور تکوینی است، در امور تکوینی یکی بنام حیوان است، دیگری بنام ناطق؛ در آنجا بحث می کنند که آیا تعدّد این دو عنوان تکوینی که یکی بنام حیوان است، دیگری بنام ناطق؛ موجب تعدّد معنون است یا نیست؟ این را در مسائل تکوینی بحث می کنند، امّا در ما نحن فیه یکی تکوینی است، دیگری اعتباری می باشد،به عبارت بهتر! یکی انتزاعی است، دیگری اعتباری، مثلًا: غصب از امور انتزاعیه است، صلات هم از امور اعتباری می باشد، ولذا در اینجا معنی ندارد که بگوییم: آیا ترکیب غصب با «صلات» ترکیب شان اتحادی است یا ترکیب انضمامی، چون غصب و صلات از امور تکوینی نیستند تا این بحث ها را مطرح کنیم،زیرا غصب از امور انتزاعی است «امّا الغصب فهو امر انتزاعیٌّ»، چطور انتزاعی است؟ لأنّه من استیلاء الأجنبی علی مال الغیر ینتزع منه عنوان الغصب؛ یعنی همانطوری که فوقیّت را از فوق، وتحتیت را از تحت انتزاع می کنیم، در اینجا نیز«من استیلاء الأجنبی علی مال الغیر» عنوان غصب را انتزاع می کنیم، ولی صلات از امور اعتباری است «و اما الصلوه فهو امرٌ اعتباریٌّ». به عبارت دیگر:

«صلات» ترکیب یافته از چندین مقوله است،یعنی هم مقوله ی «کیف» در او هست، کیف در صلات عبارت است از: «جهر و اخفات»، هم مقوله ی «کم» در آن هست، و هم «زمان» در صلات نهفته است و هم «وضع» در او خوابیده است، مانند: «رکوع و سجود».پس چیزی که از اجناس مختلف و متضاد ترکیب پیدا کند، به آن می گویند:امر اعتباری، فلذا مقدمه ی سوم آخوند دراینجا موضوع ندارد،بلکه جایش عالم تکوین و تکوینیات است، و به همین جهت است که ما در اینجا در اطراف آن بحث نخواهیم کرد.

ص: ۴۵۲

«وهکذا» در اطراف مقدمه ی چهارم آخوند نیز بحث نخواهیم کرد، مقدمه ی چهارم ایشان این بود که «شیء واحد» در خارج یک ماهیّت دارد نه دو ماهیّت، این مقدمه ی ایشان نیز ارتباطی به بحث ما ندارد.چرا؟ چون این بحث مال امور تکوینی است،یعنی در امور تکوینی می گویند:«لمن کان له وجود واحد فله ماهیه واحده»، این مال امور تکوینی است، اما اینکه کسی در خانه غصبی نماز می خواند یکطرفش امر انتزاعی است ــ پایش به تکوین می رسد ــ امّا دیگری امر اعتباری است.

بنابراین؛ بحث کردن در مقدمه ی سوم و چهارم آخوند، چندان لزومی ندارد، چون از شئون امور تکوینی هستند . ولذا ما بحث را روی مقدمه ی اول و دوم آخوند متمرکز می کنیم، و با حل این دو مقدمه، یا اجتماعی خواهیم بود و یا امتناعی. بنابراین؛ ما به تحلیل و بررسی این دو مقدمه می پردازیم.

بررسی مقدمه ی اول

مرحوم خراسانی می فرماید: «بالبداهه و الوجدان» بین احکام خمسه تضاد است،یعنی بین وجوب و حرمت، حتی بین وجوب و کراهت، بین وجوب و استحباب یکنوع تضاد وجود دارد، ایشان تضاد بین احکام خمسه را یک امر بدیهی و غیر قابل انکار می داند، و من المعلوم که متضادین قابل اجتماع نیستند، یعنی مولا یک شیء را هم حتماً بخواهد، و در عین حال ترکش را هم به طور حتمی بخواهد، این دو تا قابل جمع نیستند،یعنی هم جدّاً بعث کند و هم جدّاً زجر کند،این دوتا اصلاً قابل جمع نیستند،و لذا می فرماید که اجتماع امر و نهی از قبیل تکلیف به محال نیست، بلکه از قبیل تکلیف محال است، یعنی محال است که در ذهن یک انسان عاقل دو تا حکم جمع بشود،یعنی هم حکم به اینکه جدّاً بعث کند و هم جدّاً زجر کند، یک چنین چیزی اصلاً ممکن نیست،یعنی«فهذا من قبیل التکلیف المحال لا تکلیف بالمحال». یک موقع تکلیف به محال است، مثل اینکه مولا بفرماید: «طر إلی السماء» طیران به سوی آسمان امکانی ذاتی دارد، ولی چون این آدم فاقد وسیله است، ولذا این «تکلیف» تکلیف به محال است(هرچند ما قبلاً گفتیم که تکلیف به محال نیز بازگشتش به تکلیف محال است).

ص: ۴۵۳

بنابراین؛ مرحوم آخوند می فرماید:یک شیء را هم واجب کردن و هم حرام کردن، تکلیف محال است، یعنی محال است که در ذهن مولا دو تا حکم متضاد جوش بخورد و جمع شود،یعنی هم جدّاً اراده اش به طور جدّ (جدّاً) به اتیان تعلق بگیرد و هم اراده اش به طور جدّ(جدّاً) بر ترک تعلق بگیرد. یلاحظ علیه : ما نخست باید تضاد را تعریف کنیم که تضاد چیست؟ آقایان در باب تقابل می گویند که ما چهار نوع تقابل داریم:

الف) تقابل تضاد؛ ب) تقابل عدم و ملکه؛ ج) تقابل تضایف؛د) تقابل تناقض،ما در اینجا از میان این چهار نوع تقابل، فقط تقابل تضاد را بحث می کنیم،سپس نگاه خواهیم کرد که آیا تعریف تضاد بر «احکام خمسه» صدق می کند یا نمی کند؟ حکماء تقابل تضاد را چنین تعریف کرده اند: «امران وجودیان لا یستلزم تصور احدهما تصور الآخر، یتعاقبان علی موضوع واحد داخلان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف»،این تعریف تضاد است که در آن برای تضاد چند قید ذکر شده است:

۱) امران وجودیان؛ یعنی در تضاد باید هر دو امر وجودی باشند، مانند سفیدی و سیاهی؛ با قید «امران وجودیان» عدم و ملکه خارج شدند، «تناقض» نیز خارج شد (خرج التناقض). چرا؟ چون در «عدم و ملکه» یکی وجودی است، دیگر عدمی؛ در«تناقض» نیز چنین است،یعنی یکی وجودی می باشد،اما دیگری عدمی است،پس با این تعریفی که از تضاد کرد ه اند و گفته اند:«امران وجودیان» دو چیز خارج شد، یعنی هم عدم و ملکه خارج شد، و هم تناقض خارج گردید.

۲) لاـ یستلزم تصور احدهما تصور الآـخر؛ با این قید دومی که برای تضاد کردند، تقابل تضایف خارج شد (خرج تقابل التضایف)،چون در متضایفان وقتی یکی را تصور کردیم، دیگری نیز وارد ذهن می شود،یعنی همین که گفتید: «ابوت»، بنوت نیز فوراً به ذهن می رسد.به عبارت دیگر: با گفتن «علیّت» معلولیّت نیز فوراً به ذهن می رسد،یعنی در «تقابل تضایف» تصور احدهما مستلزم تصور دیگری است، وحال آنکه در «تقابل تضاد» چنین نیست .

۳) یتعاقبان علی موضوع واحد؛ «تعاقب» این است که با آمدن یکی، دیگری می رود (اذا جاء احدهما خرج الآخر)،قید سومی که برای تضاد ذکر نمود ه اند،این است که در موضوع واحد تعاقب دارند، یعنی در یک «موضوع» اگر یکی آمد، دیگری می رود، اگر سفیدی آمد، سیاهی می رود. معنای «تعاقب» پشت سر هم است، یعنی «لا یجتمعان فی موضوع واحد» .

۴) داخلان تحت جنس قریب، قید چهارم این است که تحت جنس قریب داخل هستند، چنانچه سفیدی و سیاهی تحت جنس قریب داخل هستند. جنس قریب کدام است؟ کیف مُبصر، «لون» در واقع و حقیقت «عباره اخرای» کیف مبصر است، با این قید چهارم متماثلان خارج شد (خرج المتماثلان)،یعنی دو سفیدی نیز با همدیگر جمع نمی شوند، ولی دو تا سفیدی تحت جنس واحد نیستند، بلکه تحت نوع واحدند، به نام: «بیاض» .

۵) بینهما غایه الخلاف؛ قید پنجم این است که بینهما نهایت خلاف است،حال که تعریف تقابل تضاد را شناختیم، باید بحث کنیم که آیا واقعا احکام خمسه با همدیگر متضادند و تحت تعریف تضاد داخلند یا نه؟ ما معتقدیم که بین «احکام خمسه» تضاد فلسفی وجود ندارد.چرا؟ زیرا بحث ما یا در مسئله ی انشاء است یا در مسئله ی اراده؛ ولی فعلاً بحث ما در مسئله ی انشاء است، این تعریفی که فلاسفه برای تضاد کرده اند، در تضاد تکوینی صادق است و تضاد یکی از مراتب تکوین است، فلذا گفتم علمای فلاسفه هنگامی که تقابل را بحث می کنند، می گویند: «تقابل» چهار جور است و تقابل از مباحث تکوین است،یعنی حکیم در امور تکوینی بحث می کند، و حال آنکه «احکام خمسه» همه ی شان از امور اعتباری هستند، مثلاً: یکی از «احکام خمسه» وجوب است، یعنی «وجوب» یکی از احکام خمسه است وهمین وجوب یک امر انشائی است «فهو امر انشائئ و الانشائئ یتعلق بالأمور الاعتباریه»؛«انشاء» به امور اعتباری تعلق می گیرد نه به امور تکوینی، چون تکوین کار خدا است، ولذا اگر بشر بخواهد چیزی را ایجاد کند، امر اعتباری را در عالم اعتبار می تواند ایجاد کند.

توضیح مطلب: قبل از آنکه بشر به تکامل برسد، وقتی که می خواست یکی را وادار به کاری کند، دستش را می گرفت و به سمت کار می کشید؛ یا اگر می خواست کسی را از کاری باز دارد، دستش را می گرفت و از کار عقب می کشید، اما بعد از آنکه بشر مدنیت پیدا کرد، کلمه ی «افعل» را جانشین آن عمل تکوینی کرد، هم چنین کلمه ی «لا تفعل» را جانشین عقب زدن دست از کار کرد، در حقیقت بشر متمدن با این دو کلمه ی افعل و لا تفعل (آنچه را که با دستش گاهی به سمت کار می کشید و هل می داد و یا با دستش از کار باز می داشت و مانع از کار طرف مقابل می شد) انشاء می کند؛ پس «افعل» یک نوع انشاء بعث است، یعنی بعث انشائئ است در مقابل بعث تکوینی، و هم چنین «لا تفعل» یکنوع زجر انشائی است در مقامبل زجر تکوینی؛ چون در همه جا بعث و زجر تکوینی و عملی ممکن نیست، فلذا آمده اند الفاظ را جانشین کارها، بعث ها و زجرهای تکوینی کرده اند، «فالوجوب و التحریم من الأمور الاعتباریه، من الأمور الانشائیه».به همین جهت داخل تحت تعریف تضاد نیست.چرا؟ چون تضاد از امور تکوینی است، نه از امور اعتباری و انشائی. «التضاد امران وجودیان» یعنی تکوینی است.«اعتباریات» در واقع اداء تکوینات را در آوردن است، ولذا ما با کلمه ی «افعل و لا- تفعل» اداء تکوین را در می آوریم،یعنی چون دست همه را گرفتن و به کار واداشتن و یا از کار بازداشتن ممکن نیست، ولذا این کلمات را جانشین بعث و زجر تکوینی کرده اند. بنابراین؛ بعث و زجر انشائئ از امور تکوینیه نیستند، پس در نتیجه «احکام خمسه» تحت تضاد داخل نیستند.

ص: ۴۵۶

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

مرحوم محقق خراسانی روی چهار مقدمه تکیه کرده است که مهمّش دو مقدمه ی اول بود، مقدمه ی اول را (که تضاد باشد) تعریف کردیم وگفتیم که این تعریف بر «احکام خمسه» صادق نیست، چون این تعریف مال تکوینیات است، وحال آنکه غصب و صلات از امور تکوینی نیستند.

إن قلت: ممکن است که کسی بگوید: درست است که «احکام خمسه» از قبیل متضادین نیستند.چرا متضادین نیستند؟ به جهت اینکه یکی بعث انشائی است، دیگری زجر انشائی می باشد، بعث انشائی و زجر انشائی از امور اعتباریه است (من الامور اعتباریه).به عبارت دیگر: «انشاء» همان اعتبار است، یعنی آن زمانی که هنوز بشر تمدن پیدا نکرده بود، دست کسی را می گرفتند و به سوی هدف وکاری می کشیدند، که به این می گفتند: «بعث تکوینی، یا دست کسی را می گرفتند و نگه می داشتند تا کاری را که بنا بود انجام بدهد، انجام ندهد، که به این می گفتند:«زجرتکوینی»، اما بعد از آنکه بشر تمدن پیدا کرد، الفاظ را جانشین آن دو قرار دادند، یعنی با کلمه ی «افعل و لاتفعل» این دو تا را (یعنی بعث و زجر تکوینی) اعتبار و انشاء کردند.

بنابراین؛ در تعریف تضاد گفتیم که «امران وجودیان» یعنی امران وجودیان تکوینیان، ولی «بعث» اعتباری است،«زجر» نیز امر اعتباری می باشد: البته «بعث» دو قسم است: الف) تکوینی؛ ب) بعث اعتباری؛ بعث تکوینی این است که انسان با دستش طرف مقابل را هل می دهد، بعث اعتباری این است که با لفظ «افعل» طرف را وادار به کاری می کند . «زجر» نیز بر دو قسم است: ۱) زجر تکوینی؛ ۲) زجر اعتباری؛ زجر تکوینی آن است که انسان با دستش طرف مقابل را از کاری نگه می دارد و نمی گذارد که او آن کار را انجام بدهد، زجر اعتباری این است که انسان طرف مقابل را با کلمه ی«لاتفعل» از کاری باز می دارد، تضاد از امور تکوینی است، بعث وزجر از امور اعتباری است؛ ولی از آنجا انسان در همه جا نمی تواند بعث تکوینی و زجر تکوینی کند و لذا نا گزیر شده است که بعث و زجراعتباری را جانشین بعث و زجر تکوینی کند و قانونی وضع کند و بگوید: من به عنوان واضع و قانونگذار قرار گذاشته ام که هر موقع گفتم: «افعل» این بجای بعث و هل دادن تکوینی است که با دستم هل می دادم، هم چنین هر موقعی که گفتم: «لا تَفعل»، این جانشین زجر تکوینی است که با دستم نگه می داشتم. به عبارت دیگر: عالم اعتبار همان اداء در آوردن عالم تکوین است.

ص: ۴۵۷

مستشکل می گوید:درست است که بعث و زجر از امور اعتباری است، ولی مبادی آنها تکوینی است، چون مبادی «بعث» اراده است، مبادی «زجر» کراهت می باشد، اراده وکراهت از امور تکوینی است، یعنی «زجر» حاکی از مفسده است، چنانچه که «بعث» حاکی از مصلحت می باشد، «بعث» حاکی از محبوبیّت است، «زجر» حاکی از مبغوضیت می باشد،پس اگر اجتماع امر و نهی درست باشد، گیرم که توانستی مشکل بعث وزجر را حلّ کنی و بگویی که بعث و زجر انشائی از امور اعتباری است، اما مبادی آنها را چه می کنی؟ مبادی یکی اراده است، مبادی دیگری هم کراهت می باشد. یکی حاکی از مصلحت و

محبوبیت است، دیگری حاکی ار مفسده و مبغوضیت می باشد. اینها را چه می کنید و چگونه حلّ می کنید، گیرم که مشکل تضاد را حل کردید و گفتید احکام خمسه با هم تضاد ندارد،چون تضاد از اوصاف تکوینیات است و احکام خمسه از امور اعتباری است، اما این مشکل اراده، کراهت، مصلحت، مفسده،محبوبیت ومبغوضیت را چگونه حل می کند؟

قلت: ما در جواب مرحوم آخوند می گوییم که: جناب آخوند! ما فعلاً در این سه مطلب بحث نداریم، بلکه بحث ما فعلاً در همان مشکل تضاد است و می خواستیم که آن را حل کنیم و حل هم کردیم و گفتیم: «تضاد» از اوصاف تکوینی است و...؛ ولی «احکام خمسه» ار امور انشائی و اعتباری است، فلذا تعریف تضاد شامل «احکام خمسه» نمی شود، اما بقیه را در آینده بحث خواهیم کرد.

بررسی مقدمه ی دوم

مرحوم آخونددر مقدمه ی دوم خودش، سه مطلب رامطرح می کند:

المطلب الأول: مطلب اولش این است که متعلق احکام عبارت است از:«معنون»، یعنی «معنون»متعلق احکام است،معنون همان خارج است، یعنی صلات و غصب را می گویند:« عنوان»؛ خارج را می گویند : «معنون». پس در حقیقت «خارج» متعلَّق بعث ومتعلَّق زجر است،یعنی خارج است که «معراج المؤمن»است، هم چنین غصب خارجی است که مفسده دارد نه عنوان صلات و غصب. به تعبیر بهتر! عنوان صلات «معراج المؤمن» نیست، یا عنوان غصب دارای مفسده نیست.پس اگر شارع مقدس می فرماید: «الصلوه معراج المؤمن» خارج را می گوید، نه عنوان صلات را.

ص: ۴۵۸

بنـابراین؛ اگر «خـارج» متعلَّق تکلیف است، و این «عناوین» مرآه و آیینه ی خارج هسـتند، پس اگر ما قائل به اجتماع امر و نهی بشویم، لازم می آید که شـیء خارجی هم واجب باشد و هم حرام؛ و حال آنکه ما گفتیم احکام اسـلامی متضاد هستند و قابل جمع در موضوع واحد نمی باشند (وقد قلنا أن الأحکام متضاده لا یجتمعان فی موضوع واحد».

به عبارت دیگر: مرحوم آخونـد می گویـد: آنچه که درد را درمان می کنـد، رسم و عنوان نیست، بلکه خارج است که درد را درمان می کنـد،یعنی با حلوا حلوا گفتن دهن شـرین نمی شود، آنچه که دهن را شـیرین می کنـد خارج است، ولـذا اگر شارع می فرمایـد: «اقم الصـلوه»، امر«أقم» روی صـلات خـارجی رفته، یـا اگر شارع مقـدس فرموده است که «لا تغصب»، این نهی «لا تغصـب» روی حرکـت خـارجی رفتـه است نه روی عنـوان حرکت؛ «فـالحرکه الخـارجیه إمّـا واجبه و إمّـا محرّمه»،یعنی حرکت خـارجی یکی از این دو تـا می توانـد باشـد، یعنی یـک «حرکت» نمی توانـد هم واجب باشـد و هم حرام. چرا؟ چـون اجتمـاع متضادین در موضوع واحـد لازم می آیـد؛ چرا مرحوم آخونـد این مقدمه را می گوید ؟ چون قائلین به جواز اجتماع امر و نهی می گوینـد کـه متعلَّق «احکـام» مفـاهیم هسـتند،یعنی «متعلّـق امر» مفهـوم صـلات اسـت، متعلـق نهی نیز مفهـوم غصـب اسـت، «المفهومـان متغایران». مرحوم آخونـد می فرمایـد: مفهوم صـلات که اثر نـدارد و به درد نمی خورد تا شارع مقـدس به آن امر کنـد،هم چنین مفهوم غصب مفسـده ندارد تا شارع مقدس از آن نهی کند، آنچه که اثر دارد و مصـلحت و مفسده دارد،خارج است نه عناوین کلیه ،مانند عنوان صلات و عنوان غصب که اثر ندارند.

مرحوم آخوند می خواهد در ضمن این مقدمه ی دوم، ادله ی قائلین به جوازرا رد کند، چون قائلین به جواز دو تا تقریب دارند ولذا آخوند به هر دو تقریب اشاره می کند و آنها را رد می کند و می فرماید: بعضی ها گفته اند که متعلق امر عبارت است از :«الصلوه بشرط الوجود»، وهم چنین متعلق نهی عبارت است از: «الغصب بشرط الوجود» بگونه ی که «قید» خارج است، ولی «تقید» داخل است، «وجود» خارج است، ولی تقیدش داخل است؛ یعنی «الصلوه بشرط الوجود؛ الغصب بشرط الوجود» پس «متعلّق امر» صلات است، و متعلق نهی هم غصب می باشد، صلات و غصب از عناوین کلیه هستند، منتها چون «صلات» به درد نمی خورد فلذا یک دانه «قید» به او می بندیم، آن قید کدام است؟ «بشرط الوجود»؛ «وجود» تقیّدش داخل است،اما خودش خارج است، مثل وضو؛ یعنی «وضو» خودش خارج از نماز است، اما تقیدش داخل است و لذا می گویند : «الصلوه بشرط الوضوء»؛ در ما نحن فیه نیز بگویید: «الصلوه بشرط الوجود، الغصب بشرط الوجود»؛ خودِ وجود خارج است، اما تقیدش داخل است، پس متعلق امر غیر از متعلَّق نهی شد(فصار متعلق النهی شیئاً، و متعلق النهی شیئا آخر).

مرحوم آخوند می گوید: قائلین به جواز، این گونه استدلال کرده اند، ولی این استدلال باطل است. چرا باطل است ؟ چون «احکام» هیچ وقت روی عناوین نمی رود،چون عناوین کار ساز نیستند، زیرا آنچه که شکم را سیر می کند، نان خارجی است نه عنوان نان، عناوین نه مصلحت دارند و نه مفسده؛

بنابراین؛ آن طوری که شما تصویر کردید، انسان خیال می کند که عناوین نیز ذی اثر هستند، و حال آنکه ذی اثر نیستند.

ص: ۴۶۰

التقریب الثانی: تقریب دوم مال مرحوم میرزای قمی است، ایشان می گوید که «خارج» مقدمه است،یعنی «واجب» نماز است، «حرام» غصب است، ولی این فرد خارجی مقدمه ی واجب است، این صلات خارجی هم مقدمه ی صلات است و هم مقدمه غصب؛ «کانّه الأمر و النهی تَعلِّقَ بالمفاهیم الکلیه»،اما این فرد خارجی مقدمه است؛ چطور مقدمه است؟ چون اگر ما بخواهیم کلی را در خارج ایجاد کنیم، مقدمه اش همین فرد خارجی است،یعنی این فرد خارجی وسیله است،از آنجا که مقدمه ی «واجب» واجب نیست، مقدمه ی حرام هم حرام نیست ولـذا هیچ مانعی ندارد که این نماز ما، نماز صحیحی باشد،چون متعلّق امر عنوان صلات؛ و متعلق نهی هم عنوان غصب است، «و اما الخارج والفرد مقدمه لتحقق الکلی»، زیرا ما قائل به وجوب مقدمه و حرمت مقدمه نیستیم ولذا هیچ مانعی ندارد که این نمازصحیح باشد بدون اینکه متصف به وجوب و حرمت بشود «لا یوصف بالوجوب و لا یوصف بالحرمه».

مرحوم آخوند نسبت به کلام میرزای قمی اشکال می کند و می گوید: جناب میرزای قمی! از بیان شما معلوم می شود که با «علم منطق» زیاد سر وکار نداشته اید، چون در علم منطق می گوید که «الفرد نفس الکلّی لا مقدمه للکلّی»،به عبارت دیگر: در منطق می گوید که «الطبیعی موجود بوجود افراده»»، یعنی «زید» عین انسان است، نه اینکه «زید» مقدمه ی انسان باشد، مثلاً؛ اگر در اینجا(مسجد اعظم) صد نفر وجود دارد، یعنی صد تا انسان طبیعی در خارج وجود دارد.(هذا عصاره ما افاده المحقق الخراسانی حول المقدمه الثانیه)

یلاحظ علیه: در اینکه متعلق احکام چیست، چند نظریه و احتمال وجود دارد:

ص: ۴۶۱

النظریه الأولی: نخستین نظریه این است که «متعلَّق احکام» مفاهیم ذهینه است،یعنی مفاهیم «بقید الذهن» است

النظریه الثانیه: نظریه ی دوم این است که «متعلَّق احکام» مصادیق خارجیه است، «و علیه المحقق الخراسانی»

النظریه الثالثه: نظریه ی سوم این است که «متعلَّق احکام» ایجاد العناوین، ایجاد الصلوه و ایجاد الغصب است.

النظریه الرابعه: نظریه ی چهارم این است که «متعلَّق احکام و امر و نهی» الصلوه لغایه الإیجاد است، «متعلَّق النهی» الغصب لغایه الترک می باشد.

النظریه الخامسه: نظریه و احتمال پنجم این است که «احکام» روی عناوین رفته است، ولی این «عناوین» مرآت و آیینه ی خارج هستند. پس تا اینجا روشن شد که پنج تا نظریه و احتمال راجع به متعلق احکام وجود دارد، که ما الآن هر تک تک این پنج نظریه را مورد بررسی می دهیم.

بررسی نظریه ی اول

نظریه و احتمال اول قطعاً باطل است(النظریه الأولی فواضح البطلان).چرا ؟ زیرا عناوین و مفاهیم ذهینه هرگز متعلَّق امر و نهی قرار نمی گیرند، چون اگر متعلق امر و نهی عناوین و مفاهیم ذهنیه باشند، قابل امتثال، و قابل عصیان نخواهند بود، چون «متعلَّق امر» صلاتی است که در ذهن مبارک پیغمبر(ص) است،و هم چنین «متعلَّق نهی» آن غصبی است که در ذهن مبارک پیغمبر است، آن وقت چنین امر و نهیی، نه قابل امتثال است و نه قابل معصیت، فلذا نظریه و احتمال اول باطل است .

بررسی نظریه ی دوم

نظریه و احتمال دوم نیز باطل و نادرست است،چون نظریه دوم این بود که «متعلَّق احکام» مصادیق خارجیه است، اگر واقعاً متعلق احکام مصادیق خارجیه است، «مصداق» وقتی که در خارج پیدا شد، این ظرف سقوط امر و ظرف اطاعت امر است، ولذا خارج اگر بخواهد متعلق امر بشود، تحصیل و حاصل لازم می آید،چون چیزی که در خارج است، شما به آن امر می کنید،یا چیزی که در خارج هست، شما از آن نهی می کنید.مرحوم آخوند با آن عظمت فکری که دارد، متوجه این اشکال نشده است که خارج «بما هو خارج» ظرف عروض امر نیست، بلکه ظرف سقوط امر است،یعنی وقتی که واقعاً مصداق پیدا شد، امر ساقط می شود، چرا؟ للإطاعه»، نهی نیز ساقط می شود، چرا؟ للمعصیه؛

ص: ۴۶۲

به تعبیر بهتر! ما یک مرحله ی «عروض الأمر» داریم، و یک مرحله ی «سقوط الأمر» داریم، مرحله ی عروض باید قبل ازوجود باشد، یعنی در خارج نباشد،چون اگر در خارج هست، این تحصیل و حاصل است، یعنی اگر واقعاً نماز در خارج تحقق پیدا کرده، امر نسبت به آن یک کار لغوی است،یا اگر غصب در خارج تحقق پیدا کرده، نهی کردن از آن یک کار لغوی خواهد بود.پس مرحله ی عروض باید قبل الوجود باشد،چون «بعد الوجود» مرحله ی سقوط است .

بررسی نظریه ی سوم

نظریه ی سوم می گفت که «امر» روی ایجاد الطبیعه رفته است، هرچند که این نظریه تا حدی خوب است، ولی در عین حال خالی از اشکال هم نیست،اینکه گفتیم خوب است،چون مشکل امتناع را رد می کند،یعنی اشکال آخوند را رفع می کند.چطور؟ به جهت اینکه «متعلَّق امر» ایجاد الصلوه است، «متعلَّق النهی» ایجاد الغصب است، ولذا اگر کسی این نظریه را بپذیرد، اشکال آخوند رفع می شود،چون مرحوم آخوند می فرمود که متعلق امر و نهی یکی است، ولی این نظریه می گوید که متعلق امر و نهی دو تا است،یعنی «ایجاد الصلو» متعلق امر است، و ایجاد الغصب هم متعلق نهی است،- ایجاد هم هنوز موجود نشده است و إلاّ بر می گردد به نظریه دوم- .

بنابراین؛ اگر کسی این نظریه را بپذیرد، اشکال آقای آخوند (که می گفت قائلین به اجتماع باید معتقد بشوند به اجتماع متضادین) رفع می شود.چرا؟ چون ما می گوییم که اجتماع متضادین نیست – هر چند قبول کنیم که احکام از قبیل متضادین هستند- چون موضوع شان دو تا است، زیرا «وجوب» روی ایجاد الصلوه رفته است، حرمت هم روی ایجاد الغصب رفته است ولذا اشکال آخوند را رفع می کند، ولی خودِ این نظریه درست نیست. چرا؟ چون «ایجاد» دال می خواهد، ولذا ما سئوال می کنیم که دالّ بر این کلمه ی «ایجاد» چیست ؟ دالش یا هیئت است یا ماده؛ اگر دالش هیئت باشد، ما قبلاً گفتیم که هیئت «افعل» وضع للبعث؛ هیئت لا تفعل هم وضع للزجر، ولذا ما در اینجا چیزی که بر «ایجاد» دلالت کند، نداریم؛ چون «ماده» فقط بر ماهیت مجرد و لیسیده از وجود و عدم وضع شده، «صلات» یعنی ماهیت صلات، »غصب» یعنی ماهیت غصب، نه وجود تویش هست و نه عدم.

بررسی نظریه ی چهارم

نظریه ی چهارم این بود که «متعلَّق امر و نهی» مفاهیم کلیه اند،یعنی مفهوم صلات و مفهوم غصب است.

اشکالی که بر این نظریه ی چهارم وارد می باشد، این است که مفاهیم کلیه اثر ندارند.

ولی این اشکال نیز مرفوع است،یعنی نمی شود این اشکال را بر این نظریه گرفت. چرا ؟ لغایه الایجاد؛ (البته غایه الإیجادش را لفظ دلالت نمی کند، بلکه عقل دلالت می کند) آن چیزی که متعلق امر می باشد،ماهیت صلات است،«اقم الصلوه» یعنی ماهیت صلات، «لا تغصب» یعنی ماهیت غصب. مرحوم آخوند اشکال کرد و فرمود که ماهیات و عناوین کلیه اثر ندارند،یعنی لا ـ یسمن و لا ـ یغنی من جوع؟ از اشکال ایشان جواب داده شد که که خودش را نگفته اند، بلکه خودش را گفته اند «لغایه الإیجاد» یعنی خودش برای غایت ایجاد گفته اند؛ این «غایه الایجاد» را لفظ دلالت نمی کند، بلکه عقل دلالت می کند، یعنی عقل می گوید که «مفهوم صلات» معراج المؤمن نیست، مفهوم غصب مفسده آفرین نیست،پس «لابد» نظر مولا ـ از بعث به «صلات» ایجاد صلات است، هم چنین نظر مولا ـ از زجر غصب، ترک غصب است. بنابراین؛ ما نیز همین نظریه ی چهارم را انتخاب می کنیم و می گوییم که «متعلَّق اوامر» مفاهیم کلیه هستند.

به تعبیر بهتر! مجالس مقننه در تمام جوامع بشری به واقع حیات از دیدگاه عناوین کلیه می نگرند، یعنی عناوین و مفاهیم کلیه را متعلق امر و نهی قرار می دهند و می گویند: هر کس سنش به ۲۰ سالگی رسید، باید به خدمت سربازی برود، یا هر کس درآمدش به فلان مقدار رسید، باید مالیات بدهد، چنانچه ملاحظه کردید، در همه ی قانونگذاری های دنیا، عناوین و مفاهیم کلیه را متعلَّق امر و نهی قرار می دهند، ولی از آنجا که مفاهیم کلیه «لا یسمن و لا یغنی من الحق شیئاً» و اثر ندارند، ولذا عقل وارد میدان می شود و می گوید: حتماً یک غایتی در اینجا هست که بعث به این عناوین و مفاهیم کلی به خاطر همان غایت است،یعنی بعث به این کلی «لغایه الایجاد» است، و هم چنین زجر از این کلی، «لغایه الترک» است.

ص: ۴۶۴

در هر صورت ما نیز همین نظریه ی چهارم را انتخاب کردیم.

بررسی نظریه ی پنجم:

نظریه و احتمال پنجم این است که «احکام» روی عناوین رفته است، ولی این «عناوین» مرآت و آیینه ی خارج هستند.

قلت: این نظریه یک چیزی جدیدی نیست، چون ما از صاحبان این نظریه سئوال می کنیم که آیا مراد شما از «خارج» خارج قبل الوجود است، یا خارج بعد الوجود؟ اگر بگویید که مقصود ما خارج قبل الوجود است، در پاسخ شما خواهیم گفت که این به همان نظریه ی چهارم بر می گردد، یعنی هنوز در خارج صلات پیدا نشده است.

اما اگر مراد شما از «خارج» خارج بعدالوجود است و این مرآت و آیینه بر موجود است. جوابش این است که «موجود» ظرف عروض نیست، بلکه ظرف سقوط است. و به تعبیر دیگر: اینکه می گویید: «عناوین کلیه» مرآت خارجند، آیا مرآت بالقوه است یا مرآت بالفعل؟ اگر مرآت بالقوه باشد، این به همان نظریه ی چهارمی بر می گردد، و اگر مرآت بالفعل باشد، این ظرف سقوط است، نه ظرف عروض.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

أدلّه القائلین بالجواز

حالا که از ادله ی قائلین به امتناع فارغ شدیم، شروع می کنیم به ادله ی قائلین به جواز اجتماع امر ونهی، قائلین به جواز اجتماع امر و نهی در حدود هفت دلیل و تقریب دارند:

التقریب الأول: ما ذکره قدماء الأصولیین

تقریب اول (که مال قدمای اصولیین است، چنانچه صاحب معالم نیز آن را نقل کرده است) این است که اگر مولاـ به عبد خودش دستور بدهد که لباسی برایش بدوزد، و نیز دستور بدهد که نباید دوخت این لباس در فلان خانه صورت بگیرد، حالا اگر او لباس مولاـ را در خانه ی ممنوع السکنی دوخت، از یک جهت مطیع محسوب می شود، اما از جهت دیگر عاصی و گناهکار شمرده می شود «یعدّ عاصیاً من جهه، و مطیعاً من جهه اخری»،یعنی هم عاصی است و هم مطیع، عاصی است، چون در خانه ی ممنوع السکنی لباس مولا را دوخته است و حال آنکه مولا او را از دوختن در آنجا منع کرده بود، مطیع است، چون پیراهن مولا را دوخته است، پس اجتماع امر و نهی مانعی ندارد.چرا؟ چون عقلا هیچ نوع مانع و رادعی در آن نمی بینند .

ص: ۴۶۵

یلاحظ علیه: این مثال چندان مثال خوبی نیست، زیرا در اینجا اصلاً اجتماع نیست،یعنی بحث ما در جایی است که امرو نهی در «شیءِ واحد» که دارای دو عنوان است، جمع بشوند، ولی در اینجا اصلاً اجتماع نیست، «خیاطت» تصرف در هواست، «خیاطت»

فرو بردن سوزن در لباس است، این «مأموربها» است، «سکنی» این است که در این خانه بنشیند، سکنایش تصرف و غصب است، اما فرو بردن سوزن در لباس، این خیاطت است. به عبارت بهتر! آنجا که غصب است، خیاطت نیست، آنجا که خیاطت است، غصب نیست، مگر اینکه بگویید که هوای این اطاق نیز مربوط به مولاست، یعنی عبد که سوزن را در هوا به حرکت در می آورد،در واقع و حقیقیت در هوای متعلق به مولاـ تصرف می کند، مگر کسی این دقت عقلی را به کار ببرد، اما اگر این دقت عقلی را کنار بزنیم، اصلاً «مأموربه» وجود جدا گانه ی برای خودش دارد، و هم چنین «منهی عنه» نیز وجود جداگانه ی دارد، ولذا در این «مثال» امر و نهی با هم جمع نشده اند. علاوه بر این اشکال، یک اشکال دیگری نیز براین مثال وارد است و آن این است که ما در همین مثال نیز قبول نداریم که این عبد مطیع باشد، بلکه این عبد عاصی است، اما اینکه می بینید دیگر پیراهن دوختن لازم نیست، این به خاطر اطاعت نیست، بلکه به خاطرحصول الغرض است،یعنی چون غرض مولا حاصل شده است، فلذا دیگر دوختن دوباره لازم نیست،نه اینکه با عمل اطاعت حاصل شده باشد،یعنی اطاعت حاصل نشده. بلی! ما نیز قبول داریم که دوختن مجدد پیراهن لازم نیست، این به خاطر حصول اطاعت است، بلکه به خاطر حصور غرض مولاست،یعنی چون غرض مولا حاصل شده، به این معنی که پیراهن دوخته شده، ولذا دیگر نیازی به دوختن دورباره ی آن نیست.پس ما بر این مثال دوتا اشکال کردیم .

الف) اشکال اول صغروی بود، و گفتیم که در اینجا «شیءِ واحد» متعلّق امر و نهی نیست، بلکه «دو شیء»» متعلق امر و نهی هستند و در خارج نیز دو تا هستند

ب) در اینجا ممکن است بگویم که «هذا العبد عاص و لیس بمطیع» یعنی این عبد در اینجا عاصی است نه اینکه مطیع هم باشد، و اگر می بینید که «امر» ساقط است،این به خاطر اطاعت نیست، بلکه به خاطر حصول غرض می باشد.

التقریب الثانی: ما ذکره القمی :

مرحوم آخوند هرچند در جلسه ی قبل بطور اجمال در اثناء کلامش به تقریب مرحوم میرزای قمی اشاره کرد، ولی تفصیلش را الآن می خوانیم، و شما می توانید کلام و تقریب میرزای قمی را در سه کتاب مطالعه کنید:

۱) القوانین الأصول، ج ۱؛ صفحه ۱۴۲؛

۲) فوائد الاصول؛ ۳) اجود التقریرات؛

تقریب مرحوم میرزای قمی دارای مقدمات سه گانه است. المقدمه الأولی: ایشان در مقدمه ی اولش می گوید که متعلق امر صلات، و متعلق نهی غصب است،یعنی متعلق ها دو تاست(معلوم می شود که مرحوم میرزای قمی، مثل ما خارج را متعلق امر نمی داند، فقط صاحب کفایه است که خارج را متعلق امر می داند) یعنی مرکب امر غیر از امر مرکب نهی است، امر سوار بر ماهیت صلات است، نهی هم سوار بر ماهیت غصب می باشد، سپس می گوید مولا که ماهیت را نمی خواهد، مولا ماهیت موجوده را می خواهد،یعنی فرد را می خواهد. به تعبیر بهتر! هرچند که امر سوار بر کلی است و کلّی متعلَّق امر می باشد، ولی کلّی «لا یسمن و لا یغنی من الجوع» کلیّ اثر ندارد، قهرا باید این کلّی را موجود کند، کلی را بوسیله ی فرد موجود می کند، ولی فرد متعلق امر و متعلق نهی نیست (الفرد لیس متعلقا للامر و لا للنهی» بلکه متعلق امر و نهی همان مفاهیم کلیه هستند، فرد فقط جنبه ی مقدمی دارد، یعنی در حقیقت این فردی که در خارج موجود می شود، این مقدمه است برای تحقق کلی، «و مقدمه لتحقق الکلی الآخر» چون ما دو تا کلی داشتیم، یک کلی ما صلات بود، کلّی دیگری ما غصب بود، پس این فردی را که ما در خارج ایجاد می کنیم، این فرد خارجی مقدمه ی تحقق دو تا کلی است.پس «فرد» مقدمه ی کلی شد،کلی هم ذی المقدمه است، یعنی «فرد» مقدمه است، کلی(کلی طبیعی) ذی المقدمه؛

ص: ۴۶۷

إن قلت: ایشان می گوید ممکن است کسی اشکال کند که این فرد خارجی که مقدمه هست، هم مقدمه ی واجب است، پس می شود واجب، و هم مقدمه ی حرام است،پس می شود حرام، «فعاد الاشکال» یعنی لازم می آید که در یک مقدمه شیئان متضادان جمع بشوند،یعنی هرچند از ناحیه ی ذی المقدمه اشکال را حل کردید، ولی از ناحیه ی مقدمه اشکال هم چنان سر جای خود باقی است.

قلت: اولاً؛ مقدمه ی «واجب» واجب نیست، مقدمه ی حرام هم حرام نیست،یعنی من قائل به ملازمه نیستم، بلی! اگر من قائل به ملازمه «بین وجوب الشیء و بین وجوب مقدمته، و بین حرمه الشیء و حرمه مقدمته» بودم، حق با شما بود، ولی من اصلاً قائل به وجوب مقدمه و حرمت مقدمه نیستم .

إن قلت: اگر کسی بگویید که این فقط شمایید که قائل به وجوب و یا حرمت مقدمه نیستید، اما سایر اصولیین قائل به وجوب و حرمت مقدمه هستند.

قلت: من قائلم که فقط مقدمه ی محلّله واجب است، نه مقدمه ی محرمه، و این آدم می توانست این نماز را در مسجد هم بخواند، من در مقدمه ی محلّله قائل به ملازمه هستم نه در مقدمه ی محرمه.«فهذا الفرد حرام و لیس بواجب» این فرد حرام است، چون مقدمه ی حرام است، اما واجب نیست. چرا ؟ چون «وجوب مقدمه» منحصر به مقدمه ی محلّله است، و این مقدمه ی محرمه است؛ بلی! اگر «مقدمه» منحصر در مقدمه ی محرمه باشد، مانند آدمی که در زندان غصبی، زندانی است و «مقدمه» منحصر در حرام است، آنجا عکس را می گوید،یعنی می گوید که این «مقدمه» واجب است، امّا دیگر حرام نیست.(این مجموع بیان مرحوم میرزای قمی بود)

ص: ۴۶۸

آنگاه به مرحوم میرزای قمی یک نسبتی را می دهند که ظاهراً درست نیست، مرحوم مشکینی درحاشیه ی کفایه نیز این نسبت را نقل کرده و می گوید که به میرزای قمی نسبت داده شده است که ایشان گفته است: اجتماع امر و نهی اشکالی ندارد.چرا؟ چون این آدم «بسوء الاختیار» این کار را کرده،یعنی این گناه یک گناه مأموری است، نه گناه آمری؛ این اجتماع مأموری است،یعنی خودش آمده و صلات را با غصب مخلوط کرده ولذا چه اشکالی دارد که هم مولا بفرماید: بکن؛ و هم بفرماید: نکن؛ چرا؟ چون خودش باعث این اجتماع شده؛ ولی مرحوم مشکینی می گوید که این مطلب در قوانین نیست، و من هم که قوانین را دیدم، این مطلب در قوانین نبود.

یلاحظ علیه: ما نسبت به تقریب ایشان (میرزای قمی) دو تا اشکال داریم:

الإشکال الأول: اشکال اول ما، همان حرف آخوند است، وآن این است که: «لیس الفرد مقدمه للکلّی بل الفرد نفس الکلّی»، و در حاشیه ی ملا عبد الله نیز خواندیم که: «الحق أن الطبیعی موجود بوجود افراده» - البته باز هم تکرار می کنم که اسم طبیعی کُلّی را نیاوردید، چون «کلّی» به قید کلّیت در خارج نیست، می شود کلّی عقلی، ذات انسانی که معروض کلیّت است- ؛ پس اولاً؛ این حرف که «فرد» مقدمه ی کلّی است، از میرزای قمی خیلی بعید است،چون «الفرد نفس الکلّی».یعنی اگر الآن در این مسجد(مسجد اعظم) صدها فرد است، صدها انسان نیز هست.

الإشکال الثانی: اشکال دومی که به میرزای قمی داریم این است که (البته اگر آن نسبتی را که به میرزای قمی داده اند، درست باشد) فرق گذاشتن بین«بسوء الاختیار و بین لابسو ءالاختبار» درست نیست، چرا؟ چون تکلیف به محال، محال است، ولذا فرق نمی کند که محالیتش ناشی از«حسن الإختیار» باشد، یا ناشی از«سوء الاختیار» باشد. ولذا اگر انسانی را در زندان غصبی زندانی کنند، ما معتقدیم که در آنجا حرمت در کار نیست، بلکه تنها وجوب است. بنابراین فرمایش میرزای قمی، فرمایش درستی نیست.

ص: ۴۶۹

التقریب الثالث: ما ذکره المحقق النائینی؛

تقریب سوم مال محقق نائینی است، ما قبلاً این نکته را متذکر شدیم که قائلین به اجتماع امر و نهی، دو دسته شده اند:

الف) گروهی از آنان می گویند که متعلق امر و نهی خارج نیست، بلکه متعلق امر و نهی مفاهیم و طبایع کلیه هستند که میرزای قمی جزء این طایفه و گروه می باشد.

ب) گروه دیگر،مانند آخوند خراسانی مرحوم نائینی معتقدند براینکه خارج متعلق امر و نهی است، اما در عین حالی که معتقدند براینکه خارج متعلق امر و نهی است، اجتماعی هستند نه امتناعی.

من کلام مرحوم نائینی را بر چند بخش تقسیم می کنم تا مطلب بهتر فهمیده بشود: ۱) یکی از نزاع های که در فلسفه وجود دارد، این است که آیا ترکیب هیولاء و صورت، یک ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی ؟ آیا ترکیب بدن با صورت انسانی، ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی؟ بدن را می گویند: «ماده»، نفس را می گویند: «صورت»؛ آیا ترکیب نفس با این بدن، ترکیب اتحادی است یا ترکیب انضمامی؟

کسانی که می گویند: ترکیب شان ترکیب اتحادی است، قائلند که کثرتی در کار نیست، یعنی شیء واین ماده در حرکت جوهریه، عین صورت می شود، به تعبیر بهتر! در حقیقت هضم در صورت می شود، گاهی صورت جمادی دارد، بعداً صورت نباتی دارد.بعداً صورت حیوانی دارد. بعداً صورت انسانی دارد.«شیء» در حرکت جوهریه عین صورت می شود، این «ماده» در هر مرحله، عین صورت است و ادغام در صورت است.

ولی بعضی ها معتقدند که ترکیب ماده با صورت،ترکیب انضمامی است، یعنی «فیه الکثره»، به این معنی که یک واقعیت مال ماده است، یک واقعیت هم مال صورت می باشد، پس اگر ما بخواهیم ترکیب اتحادی و انضمامی را معنی کنیم، با دو کلمه می شود معنی کرد،یعنی اگر گفتیم: فههنا کثره فالترکیب إنضمامیّ؛ ولی اگر گفتیم: ههنا وحده فاترکیب اتحادیّ؛

به عبارت دیگر: اگر بگوییم: ماده و صورت، فههنا کثره فالترکیب انضمامی،ولی اگر بگوییم که در اثر حرکت جوهری «ماده» در صورت ادغام شده، فههنا وحده و ترکیب اتحادیّ.

۲) بخش دوم کلام ایشان این است که: «صلات» از مقوله ی وضع است، غصب از مقوله ی «أین»؛ ما یکدانه جوهر، و نه تا عرض داریم:یعنی «جوهر» یکی است، عرض هم نه تاست، که یکی از آنها وضع است، «وضع» عبارت است از: نسبه اجزاء الشیء بعضها ببعض و المجموع الی الخارج»، «وضع» این است مثلاً سر من به طرف بالاست، تنم هم به طرف پایین می باشد، «و المجموع الی الخارج» یعنی پشت به قبله، و رو به شمال هستم، یمینم طرف شرق قرار گرفته است، یسارم طرف غرب.

پس تعریف «وضع» این شد که: «الهیئه الحاصله من نسبه اجزاء الشیء بعضه ببعض و المجموع الی الخارج» از مجموع اینها یک چگونگی حاصل می شود و این چگونگی را می گویند: «وضع»؛ «رکوع» در نماز وضع است، سجود نیز در نماز وضع است .

اما غصب از قبیل«أین» است، تعریف«أین» چیست؟ ما در آن زمانی که کتاب مطول را می خواندیم،«أین» را برای ما این گونه تعریف می کردند و می گفتند:«أین» یعنی مکان، وحال آنکه «أین» مکان نیست، چون «مکان» کم متصل است، بلکه تعریف «أین» عبارت است از: «الهیئه الحاصله من حصول الشیء فی شیء»،یعنی« شیء» هنگامی که در یک شیء حاصل شد،یک هیئتی دارد که به آن «هیئت» می گویند:«أین»؛ به عبارت دیگر: احاطه ی یک شئ را در شیء دیگر، «أین» می گویند.

ص: ۴۷۱

مرحوم نـایئنی می گویـد: «صـلات» تحت مقوله ی «وضع» داخـل است، غصب هم تحت مقوله ی «أین» داخل می باشـد، منتها ایشان (مرحوم نائنی) به اذکاری که در نماز است، توجه نکرده است ولذا تمام صلات را از مقوله ی وضع گرفته است .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

تقریبی را که محقق نـایئنی ارائه دادنـد، دارای چنـد مقـدمه و بخش بود، اولین بخش و مقـدمه اش این بود که نمـاز در مکـان غصبی، هم نمازش از نظر اجزاء و شـرائط کامل است و چیزی کم ندارد، وهم غصبش از نظر ماهیت کامل است، ایشان غصب را این چنین معنی می کند: «الکون فی المکان المحرّم» یعنی «غصب» عبارت است از: «کون در مکان محرم».

بخش دوم کلاـم ایشـان این است که آیـا ترکیب جنس و فصـل،از چه نوع ترکیبی است،یـا ترکیب مـاده وصورت، از چه نوع ترکیبی می باشد؟ در اینجا دو قول وجود دارد:

الف) قول اول(که قول به تحقیق است و مختـار ماست) این است که «شـیء» وقتی حرکت می کنـد،یعنی حیوان و ماده که در حـال حرکت است، در هر «مرحله» عین همـان فصل است، فرض کنیـد که ما الآن حیوانی رابه نام «فرس» مطالعه می کنیم، این حـوانیت متبلور است در فصـلی به نـام «صاهـل»،امـا اگر این حیـوان ترقی کرد و به مرحله ی انسـانیت رسـید، این «حیـوان» در حقیقت متبلـور در نـاطقیت است نه اینکه در حـد حیـوانیتش بـاقی است،یعنی این «حیـوان» دیگر حیوان نیست، بلکه این دیگر انسـان است ولـذا می گوینـد: ترکیب جنس و فصـل، ترکیب اتحـادی است «صار الحیوان ناطقاً»؛ هم چنین است مراحل پایین، مثلاًـ «صـار الجمـادی نباتـاً و النبـات حیوانـاً و الحیوان ناطقـاً»،یعنی این مـاده در حال حرکت در هر مرحله، عین همان صورت است، و به این می گویند: «ترکیب اتحادی»؛

ص: ۴۷۲

در مقابـل نظریـه ی ترکیب اتحـادی، نظریه ی دیگری وجـود دارد به نـام ترکیب انضـمامی، کـأنّه قائـل به کـثرت می باشـند و معتقدنـد که حیوانیت است و نـاطقیت؛ هم حیوان است و هم ناطق،یعنی هم حیوانیت محفوظ است، و هم ناطقیت محفوظ می باشـد، به این می گویند:« ترکیب انضـمامی»؛ سپس مرحوم نائینی وارد تجزیه و تحلیل نماز می شود و می فرماید: نماز در دار غصـبی داخـل درتحت مقوله ی وضع است ومـا قبلاًـ وضع را هم معنی کردیم، ایشـان قائلنـد که نمـاز از اول تـا آخرش وضـع است،یعنی «قیـام» وضع است، سـجود و رکوع نیز وضع است، و امـا «غصب» داخـل درتحت مقوله ی «أین» است، که « أین» را هم تعریف کردیم.

بخش سوم کلام ایشان این است که این آدم که در حال «هویّ» است،هم اوضاع متلاحقه دارد و هم «أین» متلاحق دارد، یعنی من که الآـن از بالاـ به پـایین حرکت می کنم، دو تـا جنس عـالی در حـال تبـدل است، یـک جنس عالی که همان وضع است، اوضاع متلاحقه که یکی هم «أین» است، من که حرکت می کنم،«أین» ها عوض می شوند، الآن که نشسته ام و سـرم به طرف بالاست، اما وقتی به سجده می روم، سرم به طرف پایین می رود.

مرحوم نائینی در اینجا فقط حرکت را مطرح می کند، از این معلوم می شود که ایشان در سایر موارد وجاها هیچ نوع تصادم بین صلات و بین غصب نمی بینند، بلکه فقط تصادم را در این حرکت می بینند. در این «هویّ» دو تا حرکت وجود دارد، یکی حرکت در وضع، به این معنی که اوضاع من عوض می شود، دیگری حرکت در« أین» است،یعنی مکان من نیز عوض می شود و لذا می گوید: در بغلِ «حرکت» دو چیز است:

۱) الوضع، ۲) الأین؛ نسبت وضع و «أین» به این حرکت، چه نسبتی است؟ به عبارت دیگر: اینکه می گویند: این «حرکت» بغلش دو چیز است؛ یکی وضع هست، دیگری «أین»؛ نسبت این دوتا به «حرکت» چه نسبتی است؟ دو تا احتمال می دهد و هر دو را باطل می کند، وقتی که هر دو را باطل کرد،سپس احتمال صحیح را انتخاب می کند:

الف) احتمال اول این است که بگوییم: «الحرکه جنس و الوضع و الأین فصلان له»؛ ب) احتمال دوم این است که بگوییم: «الحرکه عرض و الوضع و الأین عارضان لها»؛ هیچکدام از این دو احتمال صحیح نیست (و کل واحد منها غیر صحیح)؛

اولی صحیح نیست، چون لازم می آید که «شیءِ واحد» در مرتبه ی واحده دارای دو فصل باشد،یعنی شیءِ واحد به نام «حرکت» دارای دو فصل باشد، یک فصلش وضع است، فصل دیگرش «أین»؛ و این ممکن نیست، یعنی ممکن نیست که «شیءِ واحد» بیش از یک فصل داشته باشد، مثلاً: «انسان» یک فصل دارد به نام: «ناطق»؛ حیوان نیز یک فصل دارد به نام: «صاهل» ولی یک شیءِ نمی تواند دو فصل داشته باشد .

احتمال دومی نیز غیر صحیح و نادرست است، احتمال دومی این بود که بگوییم: الحرکه عرض و الوضع و الأین عارضان لها» این هم درست نیست. چرا ؟ می فرماید: این مبتلا به دوتا اشکال است:

اولاً: «قیام العرض بالعرض» لازم می آید که این محال است و باطل؛ چرا محال است؟ چون «عرض» نمی تواند با عرض قائم باشد، بلکه عرض فقط می تواند قائم با جوهر باشد.

ثانیـاً: اگر بگوییم سه تـا عرض کنـار هم و بغـل هم هسـتند،یعنی اگر بگوییم که وضع،حرکت و أین بغل هم هسـتند، آن وقت لازم می آیـد که «عرض» مرکب باشد، و حال آنکه «عرض» بسـیط است (الأعراض بسائط). پس این دو نظریه باطل شد، کدام دو نظریه؟

الف) الحرکه جنس و الوضع و الأین فصلان لها؛

ب) الحرکه عرض و الوضع و الأین عرضان لها؛ وقتی هر دو باطل شـد،آنگاه وارد مقدمه ی چهارم می شود و می گوید: وقتی هر دو باطل شد، باید بگوییم که «حرکت» خودش تحت هیچ مقوله ی داخل نیست، بلکه حرکت در هر «مقوله» عین آن مقوله هست.چرا؟ چون یک قاعده فلسفی داریم که هر چیزی که در بیش از یک مقوله پیدا شود، آن تحت هیچ مقوله در نمی آید،ماننـد حرکت و علم،یعنی علم به کیـف از مقـوله ی کیـف است، علم به «کم» از مقـوله ی کم است، هم چنین است «وجـود»، یعنی وجـود در هر «مقوله» عین آن مقوله است، مثلاًـ «وجود» در عرض عین عرض است، هکـذا «وجود» در جوهر عین جوهر است. مرحوم نـائینی این چهـار مقـدمه را برای مـا درست کرد، حالاـ ما می خواهیم از این چهار مقـدمه نتیجه گیری کنیم، آن چهار مقدمه عبارت بود از:

۱) نماز در «دار غصبی» تام و کامل است،یعنی هم صلاتش تام و کامل است و هم غصبش.

۲) ترکیب جنس و فصل، ماده و صورت انضـمامی است یعنی دارای کثرت است،سپس گفت که در«هویّ» دو چیز داریم، هم اوضاع متلاحقه داریم، و هم «أین متلاحقه» داریم. مکانها عوض می شوند،

۳) بعد در اینجا دو تا فرضیه درست نمود و هر دو را باطل کرد و آن دو فرضیه عبارت بود از:

الف) بگوییم: الحرکه جنس والوضع والأین فصلان لها؛

ب) الحرکه عرض والوضع و الأین عارضان لها؛

۴) مقدمه ی چهارم این بود که «حرکت» در هر مقوله، عین آن مقوله است، می فرماید:مشکل فقط در اوضاع متلاحقه و أیون متلاحقه است،و من می روم که هم اوضاع متلاحقه را عوض کنم و هم أیون متلاحقه را؛ می فرماید، بنا شد که حرکت در «مقوله» عین آن مقوله باشد، در اینجا دو حرکت داریم که عبارتند از:۱) حرکت وضعی،۲) حرکت أینی، «حرکت وضعی» متعلَّق ومرکبِ امر است، «حرکت أینی» متعلَّق و مرکبِ نهی می باشد، پس اجتماع نشد، (فأین الاجتماع؟). بله! قبول داریم که امر و نهی متضادین هستند، منتها متعلَّق ها ومرکب های شان جداست و با هم فرق دارند،یعنی یکی متعلَّق و مرکبش امر ، دیگری متعلَّق و مرکبش نهی می باشد.

یلاحظ علیه:

اولاً: معلوم می شود که مرحوم نائینی با محقق خراسانی (در اینکه «احکام» به مصادیق خارجیه تعلق می گیرد) هم فکرند، چون معتقد است که «احکام» متعلّق به خارج است، ولذا با این مسائل فلسفی تلاش کرده است که خارج را دو تا کند و بگوید حرکت دو تاست. سکون نیز دو تاست، حال سجود دو تا ست.یعنی حیثیت وضعی، غیر از حیثیت أینی است، ایشان در حرکت با اصطلاح صحبت کرد و گفت: «حرکت» تحت مقوله نیست، بلکه در هر مقوله ای، عین آن مقوله است.پس اولاً؛ ما قبول نداریم که احکام متعلّق به خارج باشد.چرا؟ زیرا «خارج»م ظرف عروض احکام نیست، بلکه ظرف سقوط احکام می باشد،یعنی من که نماز را در خارج می خوانم، این ظرف سقوط است نه ظرف عروض؛

ص: ۴۷۶

ثانیاً: اینکه ترکیب اتحادی و انضمامی درست کردید، این مسئله جایش صلات و غصب نیست، بلکه این گونه مسائل مال تکوین است، وحال آنکه صلات و غصب از امور اعتباری هستند نه اینکه از امور تکوینی باشند،به این معنی که چند مقوله را با همدیگر جمع کردیم و یک اسمی روی آنها نهادیم به نام« صلات؛«غصب» یک امر انتزاعی است. بنابراین؛ ما نباید مسائل تکوینی را روی مسائل اعتباری و انتزاعی پیاده کرد.

ثالثاً: چطور می گویید که من در حال« هویّ» حرکت می کنم و می روم به سوی سجده؛ و گفتید: در اینجا دو تا حرکت داریم که عبارتند از: الف) حرکت وضعی،ب) حرکت أینی، وحال آنکه این خلاف حس است،یعنی از حس بیش از یک حرکت نیست، یعنی و جداناً یک حرکت است،آن وقت شما چطور می گویید که دو حرکت است، که یکی مرکب ومتعلّق امر است، دیگری متعلّق و مرکب نهی؟!

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

همانطوری که بیان شد، قائلین به اجتماع امر و نهی تقریب های مختلفی برای نظریه ی خود ذکر نمود ه اند که یکی از آنها عبارت است از اینکه:اگر اجتماع «امر و نهی» آمری باشد،جایز نیست؛ اما اگر مأموری باشد، جایز است، معنای «آمری» این است که این امتناع و مشکل از ناحیه ی مولا پیش می آید، مثل اینکه انسانی در زمین و زندان غصبی محبوس است و هیچ گونه اختیاری در ماندن و بیرون رفتن از خودش ندارد، مولا به یک چنین کسی هم امر کند و بفرماید: «صلِّ»، و هم نهی کند و بفرماید: «لاتغصب»؛ این ممتنع است. پس اگر امتناع و مشکل از ناحیه ی مولا باشد ومولا این مشکل را درست کرده باشد، به آن می گویند:«اجتماع آمری»،یعنی مربوط به «آمر» است. ولی اگر «اجتماع» اجتماع آمری نیست، یعنی مشکل را آمر درست نکرده است،بلکه مشکل از ناحیه ی«مأمور» است یعنی مأمور برای خودش این مشکل را درست کرده است، مثلاً: مولا فرمود:«صلِّ»، صلات هم در مسجد امکان پذیر است و هم در دار غصبی امکان پذیر می باشد، یعنی انسان هم می تواند آن را در مسجد بخواند و هم در خانه و دار غصبی؛ یعنی خواندن آن درهردوجا امکان پذیر می باشد، همین مولا فرموده:«لا تغصب»، این «لاتغصب» ممکن است همراه با نماز باشد و ممکن است که همراه با نماز نباشد. اما این مأمور «بسوء الإختیار» نمازی را که می توانست در مسجد بخواند، عمداً آن را در مکان غصبی خواند، در اینجا شرع مقدس از هر دو حکم رفع ید نمی کند، بلکه هم می فرماید: «صلِّ» و هم می فرماید: «لا تغصب»؛ شما اگر بگویید که این آدم نمی تواند بینهما جمع کند؟ در جواب خواهیم گفت که: بله! ما نیز قبول داریم که نمی تواند جمع کند، ولی این مشکل را مولا که درست نکرد، بلکه خود عبد«بسوء الإختیار» این مشکل را برای خود به وجود آورده،یعنی صلاتی را که می توانست در مسجد و یا در خانه مباح بخواند، عمداً آن را در دار غصبی خواند، ولذا این امتناع و تکلیف به محال را برای خودش درست کرد، که هم باید نماز بخواند و هم غصب نکند.بله! اگر مشکل از ناحیه مولا باشد،یعنی مولا بفرماید: «اربعه» را ایجاد کن، اما زوجیت را ایجاد نکن،این مسلما و قطعاً اجتماع آمری است و شدنی نیست. ولی اگر چنانچه اجتماع از جانب مولا نیست، بلکه از جانب «مأمور» است، به این معنی که این «عبد و مأمور» می توانست نمازش را در مکان مباح بخواند، ولی متأسفانه در آنجا نخواند، بلکه آن را«بسوء الإختیار» در دار غصبی خواند، در یک چنین جایی شرع مقدس هم می تواند بفرماید:« صلِّ»؛ و هم می تواند بفرماید:

«لا تغصب»؛ اگر عبـد نسـبت به مولايش اعتراض كنـد و بگويد: جناب مولا! من قدرت انجام اين دو كار را ندارم و نمى توانم هردو را انجام بدهم؟ مولا در جوابش مى فرمايد: من كه نگفتم اين كار را بكن، خودت اين كار را كردى .

ص: ۴۷۷

يلاحـظ عليه: اين «تقريب» چنـدان تقريب درستى نيست. چرا؟ زيرا تكليف به «محال» در همه احوال محال است،خواه از جانب مولا به وجود آمده باشد و خواه از جانب عبد؛ حتى آقايان مى گويند كه «تكليف به محال» بر مى گردد به تكليف محال؛

به عبـارت ديگر: درست است كه اين عبـد «بسوء الإختيـار» نماز را در دار غصبى خوانـده است، ولى در اين حالت مولا چطور مى توانـد دو تا اراده جـدى داشـته باشد،يعنى هم نماز را جداً بخواهد و هم ترك غصب را جدّاً بخواهد؛ اصـلاً دو اراده جدى ممكن نيست و در ذهن مولاـ منقـدح نمى شـود. بله! مـا هم قبول داريم كه اين عبـد «بسوء الاختيـار» نمـازش را در دار غصـبى خوانـده است در حـالى كه مى توانست در خـانه ى مبـاح و يا در مسـجد بخوانـد، ولى اين «سوء اختيار عبـد» مجوز تكليف به محـال نيست، حتى تكليف به محـال بر مى گردد به تكليف محال، يعنى اين دو اراده در اين شـرائط بطور جـدّ (جـدّا) در ذهن مولا منقدح نمى شود، تا هم بفرمايد: بكن، وهم بفرمايد: نكن .

فان قلت: اگر كسـى بگويد كه در فلسـفه و جاهاى ديگر گفته اند: «الإمتناع بالإختيار لا ينافى الاختيار»، يعنى قانون كلى اسـت آدمى كه خـود را«عن اختيـار» عـاجز كنـد، اين «عجز» عجز عن لاـ اختيـار نيست، بلكه عجز عن اختيـار است، مثلاًـ: اگر كسـى خودش را از طبقه دهم ساختمـان ده طبقه ى به طرف پايين پرت كنـد، اين «آدم» در نيمه راه مأمور است به اينكه پايين نيفتـد، حالا اگر كسـى بگويد كه اين مسـئله ممكن نيست، چون وقتى كه انسان خود را به طرف پايين پرت كرد، جاذبه ى زمين او را به سوى خود مى كشد؟ آقايان مى گويند كه: «الإمتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار»، در ما نحن فيه هم چه اشكالى دارد كه مولا هم بفرمايـد:نمـازت را بخوان، و هم بفرمايـد: غصب را ترك كن، يعنى چه اشـكالى دارد كه مولاـ در اين حـالت كه اين آدم «بسوء الاختيار» نمازش را در دار غصبى خوانـده، هم امر كند و هم نهى كند؟ اشـكالى ندارد. چرا ؟ چون «الامتناع بالاختيار لا ينا فى الاختيار»

ص: ۴۷۸

قلت: اینکه شنیده اید که «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» به دنبالش یک کلمه دیگر نیز هست و آن این است که «لا ینافی عقاباً،اما ینافی خطاباً» یعنی این «آدم» که در بین زمین و آسمان است و در حال افتادن به زمین است، این آدم معاقب است. چرا ؟ چون «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، بله! در آن حالت خطاب ندارد،یعنی در آن حالت نمی توان به او گفت که یا: فلان! «لا تسقط» سقوط نکن. پس این قانونی که بیان شد، قانون صحیحی است، منتها یکدانه ذیلی هم دارد و آن این است که« لاینافی عقاباً، واما ینافی خطاباً». به تعبیر دیگر: «لا ینافی ملاکاً، و ینافی تکلیفاً» ملاک دارد، یعنی این آدمی که الآن بین السماء و الارض قرار گرفته است، ملاک عقوبت را دارد. چرا ؟ چون با اختیار خودش خود را عاجز کرده، در ما نحن فیه نیز اگر این آدم در دار غصبی نماز می خواند، نمی توانیم بگوییم که خطاب دارد، چون خودش «بسوء الاختیار» این راه را رفته است، این حرف را نمی توانیم بزنیم. چرا ؟ چون این قاعده مربوط به خطاب نیست، بلکه مربوط به عقاب است.

بنابراین تقریب چهارم نیز تقریب غیر صحیحی شد، و حاصل تقریب هم این شد که این «آدم» چون عن اختیار خود را گرفتار این مخمصه کرده، پس هم امر دارد و هم نهی.

در جواب گفتم که تکلیف به محال صحیح نیست، خواه عن اختیار باشد و خواه عن غیر اختیار، یعنی خواه آمری باشد، یا مأموری؛ تکلیف به محال در هر صورت باطل است، حتی آقایان می گویند که « تکلیف به محال» بر می گردد به تکلیف محال.

إن قلت: ما در فلسفه خوانديم كه «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» .

قلت : لا ينافى عقاباً لا خطاباً،أى لا ينافى ملاكاً لا تكليفاً؛ عقاب مى كند،ولى تكليف ممكن نيست.

الوجه الخامس: ما افاده السيد المحققين استاذنا الاعظم البروجردى و شيّد أركانه سيّدنا الأستاذ الإمام الخمينى(اعلى الله مقامهما) اين وجهى را كه آيه الله بروجردى ارائه فرموده است، چهار مقدمه دارد، كه بعضى از اين مقدمه ها جنبه ى ثبوتى، و بعضى از آنها جنبه ى اثباتى دارد .

المقدمه الأولى: «فى أن الإراده لا تعلّق إلّا بما هو دخيل فى الغرض»؛

مقدمه ى اول راجع به ثبوت است،يعنى بحث ثبوتى است و آن اين است كه اراده انسان (خواه اراده ى شخصى باشد، كه به او مى گويند: اراده ى مباشرى، يا اراده ى مولوى باشد، كه به آن مى گويند: اراده تشريعى) هرگز به چيزى كه مدخليت در غرض ندارد، تعلق نمى گيرد، بلكه به چيزى تعلق مى گيرد كه در غرضش مدخليت دارد نه به چيزى كه در غرضش مدخليت ندارد. پس اراده ى انسان به چيزى تعلق مى گيرد كه در غرضش مدخليت دارد، ولى چيزى كه در غرضش مدخليت ندارد، اراده به آن تعلق نمى گيرد،خواه آن چيزى كه مدخليت ندارد، جزء ملازمات دخيل باشد، يا جز مقارنات باشد، كه گاهى از همديگر جدا مى شوند.

مثال: فرض كنيد آنچه درد ما را دوا مى كند «ذات الاربعه» است،يعنى اينكه انسان چهار هزار تومان به فقير بدهد، اما اينكه اين «اربعه» توأم با زوجيت است، اين هيچ نوع مدخليت در غرض من ندارد،بلكه اين جزء ملازم است. به عبارت ديگر: آنچه كه غرض انسان را تامين مى كند، نوشيد آب است، اما اينكه اين آب در ظرف بلورين باشد يا در ساير ظروف، هيچ مدخليتى در غرض او ندارد، ولذا اراده ى انسان – خواه اراده آمرانه باشد، و يا اراده تكوينى- «لا يتعلق الا بما هو دخيل فى غرضه»، اما چيزى كه اصلاً در غرضش مدخليت ندارد، اراده به آن تعلق نمى گيرد، خواه هميشه همراه آن چيز باشد، مثل زوجيت نسبت به اربعه، يا ملازم و همراه نباشد، بلكه مقارن است، به اين معنى كه گاهى ممكن است از همديگر جدا بشوند، چه «اراده: اراده ى تكوينى باشد، و چه تشريعى؛ يعنى از ديگران مى خواهد كه فلان كار را انجام دهند.

ص: ۴۸۰

سئوال: آیا این مقدمه راجع به ثبوت است یا اثبات؟

جواب: راجع به ثبوت است، در مقابل مقدمه ی دوم که راجع به اثبات است، آیه الله بروجردی و حضرت امام(اعلی الله مقامهما) در اینجا روی این تکیه می کنند که اراده تعلقش به دنبال ملاک است،یعنی آنچه که غرض انسان را تامین می کند، اراده به آن تعلق می گیرد، اما چیزی که اصلاً در غرض او مدخلیت ندارد، محال است که اراده ی عاقلانه و حکیمانه بر آن تعلق بگیرد. مثلاً: هر انسانی باید پدر و مادرش را احترام کند، یعنی آنچه ملاک دارد احترام پدر و مادر است، اما اینکه این پدر و مادر چه لباسی دارند ویا داشته باشند،یعنی کت و شلوار پوشیده اند یا غیر کت و شلوارمدخلیت ندارد، آنچه که دارای ملاک است احترام پدر و مادر «بما هو هو» است، اما اینکه گاهی آنان کت و شلوار به تن دارند، و گاهی لباس دیگر می پوشند، اینها مدخلیت ندارد، به عبارت دیگر: والد بودن مدخلیت دارد، نه لباس و شکل و قیافه؛ در «ما نحن فیه» نیز آنچه که متعلق غرض مولاست و غرض او را تامین می کنند، همانا صلات است، یعنی غرض مولا صلات است، به تعبیر بهتر! امر روی صلات می رود، «اراده» روی صلات می رود، اما اینکه گاهی احیاناً صلات با غصب توأم است، یعنی غصبیت یا مقارن دائمی است و یا مقارن غیر دائمی، این مدخلیت ندارد، و امر از عنوان صلات روی عنوان غصب سرایت نمی کند، اوامر متعلق می شود به آنچه که تامین کننده غرض است، اما چیزی که تامین گر غرض نیست هرچند که همدم و ملازم غرض مولا باشد، امر و اراده به آن تعلق نمی گیرد.پس روشن شد که این مقدمه(مقدمه ی اول) راجع به ثبوت بود .

المقدمه الثانیه: «فی أن اللفظ لا یدلّ إلاّ علی ما وضع له»؛

مقدمه ی دوم راجع به عالم اثبات است نه ثبوت؛و آن این است که «الفاظ» مانند لفظ صلات و لفظ غصب، دلالت بر چیزی می کند که غصب و صلات است، اما بر ملازمات غصب و صلات دلالت ندارد، مثلاً: «صلات» بر ماهیت صلات دلالت می کند، اما اینکه این ماهیت با چیزی همراه است، بر آن دلالت نمی کند، حتی این دو تا مفهوم،یعنی مفهوم صلات ومفهوم غصب که در ذهن است، هر کدام از معنای خودش کشف می کند نه از معنای خودش به ضمیمه ی ملازمات و ضمیمه ی مقارنات، مفاهیم ذهنیه از واقعیات خود حکایت می کنند، نه از واقعیات خود همراه با یک ملازمات و مقارنات، مفاهیم از این قبیل هستند، الفاظ نیز از این قبیل می باشند، یعنی «واضع» لفظ صلات را وضع کرده بر ماهیت صلات، ماهیتی که «اولها التکبیر و آخر ها التسلیم» است و اما اینکه این «ماهیت» گاهی همراه با عبای زرد است و گاهی همراه با عبای مشکی، یا گاهی همراه با مسجد است، و گاهی همراه با خانه و با غصب،مفهوم صلات هرگز از آن حکایت نمی کند، یعنی نه لفظ صلات از آن حکایت می کند و نه مفهوم صلات.

پس تا اینجا دو مقدمه را که مرحوم بروجردی و حضرت امام(اعلی الله مقامهما) ارائه نمودند، مورد بررسی قرار دادیم، اولی راجع به مقام ثبوت بود، دومی راجع به مقام اثبات؛ یعنی دلالت اولی راجع به مقام ثبوت بود، به معنی که انسان عاقل «بما انّه عاقل» هرگز چیزی را نمی طلبد که در مراد او مدخلیت ندارد، بلکه دنبال چیزی است که در مراد او مدخلیت داشته باشد، این مقام ثبوت است. بنابر این؛ آنچه که «معراج المؤمن» است، خودِ صلات است نه صلات با غصب، یعنی غصبیت در «معراج المؤمن» بودن دخالتی ندارد، یا آنچه که ویرانگر امنیت مالی مردم است،همان غصب است نه غصب همراه با نماز، حالا اگر غصب همراه با نماز است، «نماز» متعلق اراده نیست، یعنی «نماز» متعلق زجر نیست،پس در مقدمه ی اولی راجع به مقام ثبوت بحث می کنیم، یعنی اراده ی انسان، خواه اراده ی تکوینی باشد و خواه اراده تشریعی،اما در مقدمه ی دومی راجع به مفاهیم و الفاظ بحث می کنیم،یعنی مفاهیمی که در ذهن من است،یا الفاظی که بر این مفاهیم وضع شده اند؛ اینها از معانی خودحکایت می کنند نه از ملازمات و مقارنات. چرا ؟ چون لفظ بر هرمعنای که وضع شده، از همان معنی حکایت می کند، زنگوله های که به آن معنی می بندند، دیگر از آنها حکایت نمی کند، مثلاً: وقتی می گوییم: «فرس» فرس بر همان حیوان چهار پا و حیوان صاهل دلالت دارد، نه بر رکاب و زین او؛ یعنی «فرس» از رکاب و زین و امثالش حکایت نمی کند، حتی اگر بگویند: «بعتک هذا الفرس»، «فرس» مبیع است نه رکاب و زینش؛ مگر اینکه در میان مردم یک عرفی باشد که اگر کسی اسبی را فروخت، رکاب و زین او را هم در بر گیرد. بنابراین؛ این دو مقدمه ی که مرحوم آیه الله بروجردی و حضرت امام بیان نمودند، «احدیهما ناظرالی مقام الثبوت، و الآخر ناظر الی مقام الاثبات» .

المقـدمه الثالثه: این مقـدمه خیلی مهم است، و آن این است که آیا اوامر و نواهی بر مصادیق تعلّق می گیرنـد یا بر مفاهیم؟ این را نیز بایـد جزء مقـدمات اربعه بیاوریم، و حال آنکه آقایان این را جزء مقـدمات اربعه نیاورده اند، «احکام» بر خارج تعلق نمی گیرنـد، چون «خـارج» بعـد الوجود ظرف سـقوط است، و«قبـل الوجود» موجود نیست تا اینکه امر بر آن تعلق بگیرد، ولـذا باید بگوییم که «احکـام» روی عنـاوین کلیه می رود، منتهـا لغـایه الإیجـاد،یعنی احکـام روی عناوین کلیه «لغایه الإیجاد» می رونـد، است، مثلاً مولا امر می کند به صلات «لغایه الإیجاد»؛ یا نهی از غصب می کند «لغایه الترک».

بنابراین؛ بایـد علمین(آیه الله بروجردی و حضـرت امام) این مقدمه را نیز ضـمیمه کنند. چرا؟ چون اگر ضـمیمه نکنند، ناچارند که قول محقق خراسانی را انتخاب کننـد که می گویـد «اوامر» روی مصادیق رفته است، اگر این حرف را بزننـد، دچار مشـکل خواهند شد و گیر خواهند نمود، چنانچه آخوند گرفتار مشکل شد و گیر کرد.

المقدمه الرابعه : «فی أنّ الإطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود»؛

این مقدمه ی چهارم خیلی در اسـتنباط اجتماع مدخلیت دارد، حتی ما در باب «ترتُّب» نیز این مقدمه را بحث کردیم، مثلاً: مولا می فرماید: «أعتق رقبه»، رقبه را آزاد کن،«رقبه» مطلق است یعنی سواء کانت مؤمنهً أو کافره، سواء کانت عالمه أو جاهله، سواء کـانت عـادله أو فاسـقه؛ اطلاق را این گونه معنی می کردنـد، اگر معنای اطلاق این باشـد، پس در واقع اطلاق معنایش «الجمع بین القیود» است، پس معلوم می شود که این حکم ما خیلی قید دارد،یعنی رقبه در حال علم، در حال جهل، در حال ایمان، در حـال کفر، رقبه در حـال عـدالت و در حـال فسق و ...؛ و حال آنکه «الإطلاق لیس الجمع بین القیود بل الاطلاق رفض القیود»، اعتـق رقبه، «رقبه» موضوع است،یعنی غیر از «رقبه» چیزی دخـالت در حکم نـدارد «الاطلاـق رفض القیود لاـ الجمع بین القیود»، کلمه ی «مطلق» از «أَطلَقَ» گرفت شده است، «أَطلَقَ» یعنی رها کرد، ولذا ما باید رقبه را از قیود آزاد کنیم، «رقبه» موضوع اسـت و هیـچ قیـدی هم نـدارد، مـا عین همین مطلب را در بـاب «ترتُّب» بیـان کردیم و گفتیم: اگر چنانچه ما می گوییم که: «فتیمّموا صعیـداً طیبـاً»؛ «صـعید» موضوع است غیر از «صـعید» چیز دیگری موضوع نیست، نه اینکه بگوییم: «صـعید» سواء کـانت یوماً او نهاراً و ..، اینها دیگر جزء موضوع نیستند.

ص: ۴۸۳

بنابراین؛ ما باید قیود را از مطلق منها کنیم، نه اینکه با مطلق جمع کنیم.پس ما تا اینجا چهار مقدمه را توضیح دادیم، حال

که این مقدمات اربعه را فهمیدیم، آن وقت اجتماع امر و نهی خیلی روشن می شود،یعنی امر مولا روی عنوان صلات «بما هی هی» رفته است، به تعبیر حضرت امام «امر» پای خود را از عنوان صلات فراتر نمی گذارد،یعنی «امر» می گوید که من متعلق به صلات هستم، نهی نیز روی عنوان غصب «بما هو غصب» رفته است هر چند این غصب روزی و روزگاری با صلات هم آغوش بشود، این «مقارنات» منهی عنه نیستند، بلکه صلات«بما هی صلوه » مأموربه است، یا غصب«بما هو غصب» منهی عنه است، یعنی نه مقارنات در «صلات» متعلق امر است، و نه مقارنات در غصب متعلق نهی می باشد، یعنی مولا می فرماید که من هر دو اطلاق را حفظ می کنم، معنای اینکه من هردو اطلاق را حفظ می کنم، این نیست که «صلِّ» سواء کان فی لاغصب او فی غیره. چرا ؟ چون این جمع بین القیود است، بلکه صلِّ «بما هی هی»، لا- تغصب «بما هو هو»، نه اینکه «صلِّ» سواء کان فی الحلال او فی الحرام؛ «لا تغصب» سواء کان فی حال الصلوه او فی غیر حال الصلوه؛ اینها نیست.چرا؟ چون الاطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود، یعنی «امر» روی عنوان صلات، نهی هم روی عنوان غصب رفته است و مولا از این جهت راحت است. چرا ؟ چون متعلَّق و مرکب امرش غیر از متعلَّق ومرکب نهیش است،و قانونگذار هم کار به مصادیق ندارد، بلکه با عناوین سر و کار دارد، البته عناوین لغایه الإیجاد(در نماز) ، و لغایه الترک (درغصب). حالا اگر جناب عبد! این دو تا طبیعت را در خارج در یک مصداق محقق کرد،یعنی نماز را در دار غصبی خواند، مولا می فرماید: حیثیت صلاتی مصداق امر است. چرا نگفتم که حیثیت صلاتی متعلق امر است، بلکه گفتم حیثیت صلاتی مصداق امر است؟ چون «متعلَّق امر» عنوان کلّی است، حیثیت صلاتی مصداق امر است، حیثیت غصبی هم مصداق نهی است،چرا نگفتم که حیثیت غصبی متعلق نهی است؟ چون «متعلق نهی» عنوان غصب است که کلی است نه مصداق غصب؛یعنی حیثیت صلاتی مصداق امر،و حیثیت غصبی مصداق نهی است، این حرف کجایش اشکال دارد؟!

بله! فقط یک اشکال در اینجا باقی مانده است، و آن این است که درست است براینکه «متعلَّق امر» عنوان صلات است، «متعلَّق نهی» نیز عنوان غصب می باشد،یعنی خارج هم مأموربه و هم منهی عنه نیست، بلکه «خارج» مصداق مأموربه و مصداق منهی عنه است، حیثیت صلاتی مصداق امر است، حیثیت غصبی هم مصداق نهی است، صلات «من حیث هی صلوه» متعلق امر است، نه از آن نظر که هم آغوش با غصب است، ولی یک اشکال باقی مانده است و آن این است که «بالاخره» مولا در این حالت به من چه می فرماید؟ می فرماید: بکن؛ یا می فرماید: یا نکن؟ اگر بکنم، معنایش جمع بین الضدین است، اگر نکنم، می شوم امتناعی؛ «بالاخره» آیا مولا در این حالت می فرماید که هم نماز را بخوان، وهم غصب را هم ترک کن، یا یک چنین حرفی را مولاـ نمی زند؟ اگر مولاـ بفرماید که هر دو را انجام بده، یعنی هم نماز را بخوان و هم غصب را ترک کن،این دو ممکن نیست، اما اگر می فرماید که: یکی را انجام بده، آن وقت می شوم امتناعی .

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث ما در باره ی ادله ی قائلین به جواز اجتماع امر و نهی بود، که برای آن چند وجه و تقریب بیان شد، و بهترین وجه و تقریب همان وجهی بود که آیه الله بروجردی و حضرت امام(اعلی الله مقامهما) ارائه نمودند، وما نیز قبلاً راجع به آن مقدماتی را متعرض شدیم، مقدمه ی اول مربوط به مقام ثبوت بود، که گفتیم اراده ی مولاـ به چیزی تعلّق می گیرد که دخیل در غرضش باشد نه به چیزی که در غرضش دخالت ندارد، یعنی غیر دخیل مورد تعلّق اراده ی مولا قرار نمی گیرد.پس قهراً اگر صلات با غصب جمع شد، متعلّقِ امر همان صلات است،چنانچه متعلّق نهی نیز غصب می باشد نه چیز دیگر، یعنی لوازم و مقارنات آنها هرگز متعلّقِ امر مولاـ واقع نمی شوند،چه دراراده ی تکوینی و چه دراراده ی تشریعی. آنگاه سراغ مقام اثبات رفتیم و گفتیم: «الفاظ» بر طبایع وضع شده اند،یعنی «صلات» بر ماهیت صلات وضع شده اس_ت، «غصب» نیز بر ماهیت غصب وضع شده، و «لفظ» فقط از «ماوضع له» اش می تواند حکایت کند نه خارج از آن؛ یعنی خارج از ما وضع له اش را نمیتواند حکایت کند، بنابراین؛ اگر چنانچه می بینید که«اربعه» در خارج ملازم با زوجیت است، اربعه «بالدلاله المطابقی و بالدلاله التضمنی» از غیر اربعه(یعنی زوجیت) حکایت نمی کند، و اگر احیاناً هم از زوجیت حکایت می کند، آن «بالدلاله الالتزامیه»که همان دلالت عقلی باشد،هست نه به دلالت لفظی،یعنی اربعه به دلالت لفظی بر زوجیت دلالت نمی کند،بلکه به دلالت التزامی وعقلی بر آن دلالت می کند.

ص: ۴۸۵

به عبارت بهتر! لفظ(اربعه) در دلالت لفظی از «ما وضع له» حکایت می کند، و اگر احیاناً می بینید که گاهی انسان از «اربعه» به زوجیت منتقل می شود، این به دلالت لفظی نیست، بلکه به دلالت عقلی است.سپس سراغ مقدمه ی سوم رفتیم و گفتیم که: «الإطلاق هو رفض القیود لا الجمع بین القیود».

مقدمه ی چهارم راجع به توضیح اطلاق ذاتی است، که به بحث ما چندان دخالتی ندارد ولذا ما آن را متعرض نمی شویم، بعد از آنکه این مقدمات را فهمیدیم، باید بدانیم که امر مولا روی حیثیت صلاتی، و نهیش روی حیثیت غصبی رفته است،یعنی

متعلَّق امر یک حیثیت است، متعلق نهی هم حیثیت دیگری می باشد، ولذا وقتی مولا می بیند که عبدش نماز را در خارج ایجاد کرد، آنهم در دار غصبی، می فرماید:ایها العبد! این عمل شما از آن نظر که صلات است، مصداق امر می باشد، ولی از این نظر که «منهی عنه» و غصب است و تصرف در مال دیگری می باشد ، مصداق نهی است، بنابراین؛ هیچ مانعی ندارد که این شیء از یک حیثیت(من حیثیه) مصداق امر باشد، از حیثیت دیگر (و من حیثیه آخر) مصداق نهی باشد و ما روی این مبنا در هیچ جا مشکلی پیدا نخواهیم کرد.چرا؟ زیرا «متعلَّق نهی» طبیعت غصب است، متعلَّق امر نیز طبیعت صلات می باشد.

به تعبیر دیگر: در عالم جعل و عالمِ «تشریع» متعلَّق و مرکب هر کدام جدا از دیگری است،یعنی «امر» یک متعلَّق و مرکب دارد، نهی متعلَّق ومرکب دیگری دارد، وقتی که در خارج ایجاد شد، مانع ندارد که یک شیء «من حیثیه» مصداق امر باشد، و «من حیثیه آخر» مصداق نهی باشد، و «من حیثیه» بفرماید : «انت مطیع»، و «من حیثیه آخر» بفرماید: «انت عاص». بنابراین؛ ما باید این سه مرحله را حل کنیم و بگوییم که:

ص: ۴۸۶

الف) لا محذور فی مقام التشریع و الجعل؛ ب) لا محذور فی مبادی الاحکام؛ ج) لا محذور فی مقام الإمتثال.

بررسی محذور اول

ما نخست محذور اول را که محذور در مقام جعل و تشریع است بررسی می کنیم تا معلوم بشود که آیا در مقام تشریع و مقام جعل محذوراست یا نه؟ در مقام جعل و تشریع اصلاً محذوری نیست، چون مولا (که از طریق مفاهیم کلیه به زندگی می نگرد) مفهومی را استخدام می کند و آن را متعلَّق امر قرار میدهد، و مفهوم دیگری را استخدام می کند و آن را متعلق نهی قرار می دهد،- البته بنا نیز بر این شد که متعلق احکام هم طبایع باشد نه مصادیق خارجیه. بلکه اینها وسیله ی امتثال اند- .

پس در مقام جعل و در مقام تشریع کوچکترین مشکلی نیست، یعنی همگی این را قبول دارند که در مقام جعل و تشریع مشکلی نیست،به این معنی که مولا ـ می تواند بر یک مفهومی امر کند، و هم چنین می تواند از مفهوم دیگر نهی نماید، و مفاهیم هم مفاهیم کلیه اند، و در ضمن گفتیم که: «الاطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود» یعنی «صلات» موضوع است نه «صلات» سواء کانت فی مکان مباح او مکان غصبی، یعنی ملازمات ومقارنات موضوع نیستند، «غصب» متعلق حکم است نه اینکه غصب سواء کانت مع الصلوه او بدون الصلوه، ولذا این قیود را رها کنید،یعنی در مقام جعل و تشریع متعلق یکی غیر از متعلق دیگری است «و لا صله بین المتعلقین». چرا؟ چون اراده ی مولا بر چیزی تعلق می گیرد که دخیل در غرضش باشد نه بر چیزی که دخیل در غرضش نیست؛آن چیزی که در غرض مولا ـ دخیل است، همان صلات است نه غصبیت، یا آنچه که دخالت در غرض دارد، همان غصبیت است نه غصبیت همراه با صلات. به عبارت دیگر: «صلات» از خودِ صلات حکایت می کند نه از غیر صلات، هم چنین است غصب؛ یعنی «غصب» هم از خودِ غصب حکایت می کند نه از چیزی دیگر. یعنی «الفاظ» از موضوع له ای خودش حکایت می کند نه از لوازم و مقارنات آن .

بررسی محذور دوم

محذور دوم که محذور مبادی احکام باشد، در مبادی احکام سه نوع محذور داریم:۱) مبغوض و محبوب؛۲) مصلحت و مفسده؛۳) اراده و کراهت؛ بنابراین؛ ما باید این محذور را نیز حل کنیم و باید ببینیم که آیا در این مرحله محذوری هست یا نه؟ ما معتقدیم که در این مرحله نیز هیچ محذوری در کار نیست،یعنی در مقام مبادی اگر روزی این طبیعت با غصب جمع شد،هیچ مشکلی نیست.

ان قلت: اگر کسی اشکال کند که مشکلش این است که «یلزم أن یکون الشئ الواحد مبغوضاً و محبوباً، مراداً و مکروهاً، ذات مصلحه وذات مفسده؛

قلت: ما در پاسخ این مستشکل می گوییم که هیچ یکی از این محذور ها محذور نیست.چرا؟ اما محذور اول که گفتید: «یلزم ان یکون الشئ الواحد محبوباً و مبغوضاً»،این محذور نیست،چرا؟ چون محبوبیت و مبغوضیت دوتا عرض بر این فعل خارجی نیستند،یعنی محبوبیت ومبغوضیت همانند دو تا «عرض» عارض بر این صلات خارجی نیستند، یعنی مانند سفیدی و سیاهی که عارض بر یک جسم می شوند، نیستند. بله! ما نیز قبول داریم که یک شئ نمی تواند هم سفید باشد و هم سیاه،یعنی این دوتا نمی توانند همزمان بر یک جسم عارض بشوند، ولی محبوبیت و مبغوضیت از این قبیل نیستند، یعنی این دو تا همانند دوتا «عرض» عارض بر این صلات خارجی نیستند، ولذا هیچ مانعی ندارد که یک شئ «همانند صلات» از یک حیث چون معراج مؤمن است وآثار تربیتی دارد محبوب باشد، و من جهه چون توأم با غصب است و امنیت مالی را از بین می برد مبغوض باشد.پس اینکه مستشکل می گوید: اگر قائل به اجتماع شدیم، لازم می آید که شیء واحد هم محبوب باشد و هم مبغوض؛ (یلزم این یکون الشئ الواحد محبوباً و مبغوضاً)،پاسخش این است که محبوبیت و مبغوضیت، مانند سیاهی و سفیدی نیستند که بر جسم عارض می شوند و جسم نمی تواند همزمان هم سفید باشد و هم سیاه؛ بلکه اینها جنبه ی حیثی دارند و از امور ذات الاضافه هستند،یعنی یک نخش به نفس بسته است، دو تا نخ دیگرش هم به این نماز خارجی؛ این نماز خارجی محبوبیت و مبغوضیتش جنبه ی حیثی دارد،یعنی «من حیثیه» تربیت می کند، پس محبوب است، و «من حیثیه آخر» قانون شکنی می کند، پس مبغوض است.

ص: ۴۸۸

«و من هنا یعلم» یلزم أن یکون الشئ الواحد مکروهاً و مراداً؛ لازم می آید که شیء واحد هم مکروه باشد و هم مراد؛ این عباره اخرای مطلب قبلی است،یعنی چه بگویید مکروه و مراد است و چه بگویید محبوب ومبغوض است، هردو یک معنی را می رساند و اینها یکی هستند. می گوییم: مکروه و مراد از اعراض جسمانی نیستند که نشود در این نماز جمع بشوند، بلکه اراده و کراهت از امور ذات الاضافه هستند، که یک نخش به نفس بسته است، دو تا نخش هم به صلات بسته شده است، ولذا این «صلات» هم مراد است و هم مکروه؛ به عبارت دیگر جنبه ی حیثی دارد،یعنی از این حیث که معراج مؤمن است،پس مراد است، اما از این حیث که امنیت مالی را به خطر می اندازد، مکروه است.

محذور سوم، محذور مصلحت و مفسده است، به این معنی که «یلزم أن یکون الشئ الواحد ذات مصلحه و ذات مفسده»؛

آیا این محذور راه حل دارد یا نه؟ پاسخ: این محذور نیز همانند محذور های قبلی قابل حل است، و آن اینکه مصلحت و مفسده مانند دو تا عرض جسمانی نیستند، که نشود در شیء واحد جمع بشوند،بلکه مصلحت و مفسده از امور اضافیه و ذات الحیثیه است،یعنی این نماز «من حیث» مصلحت دارد، چون جنبه تربیتی دارد، و «من حیث آخر) مفسده دارد، چرا؟ چون امنیت مالی را از بین می برد، فلذا در این مرحله هم اشکال وارد نیست. حتی می توان گفت که قرب و بعد نیز از امور ذات الاضافه هستند، ولذا حضرت امام(ره) فرمود که این نماز «من حیث» مقرِّب ا ست، و «من حیث آخر» مبعِّد است.

ص: ۴۸۹

محذور سوم (که محذور در مقام امتثال باشد) خیلی قوی است، انصافاً که در مقام امتثال اشکالش مانع بسیار قوی است،یعنی کسی که می گوید اجتماع امر و نهی جایز نیست، اشکالش خیلی قوی است. چرا ؟ مستشکل می گوید: من حرف شما را قبول دارد که: «الإطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود»، ولی شما به من جواب این مسئله را بگویید که آیا حکم نسبت به موضوع از قبیل لازم الماهیه است،یعنی همانطور که هر کجا ماهیت باشد، لازمش نیز هست، چه شما بخواهید و چه نخواهید، «لازم الماهیه» مانند زوجیت نسبت به اربعه، یعنی هر کجا که اربعه باشد، زوجیت نیز در کنارش هست و از او جدا شدنی نیست، آیا حکم شارع نیز نسبت به موضوع از قبیل لازم الماهیه است که هر کجا موضوع باشد، حکم نیز در کنارش است چه شما بخواهید و چه نخواهید؟ اگر چنین است مولا از آن بالا نگاه می کند و می بیند که گاهی در زندگی عبدش «صلات» توأم و همراه با غصب می شود، آیا در این موقع اطلاق هردو حکم هست یا نیست،آیا مولا هم اطلاق «صلِّ» را حفظ می کند و هم اطلاق لا- تغصب را؛ آیا می تواند هر دو اطلاق را حفظ کند یا نه؟ اگر بگویید: هردو اطلاق را حفظ نمی کند، بلکه یکی از آنها را حفظ؛ و دیگری را رها می کند، اگر اینطور بگویید، پس شما دیگر اجتماعی نیستید، بلکه امتناعی می باشید.

اما اگر بگویید که هردو اطلاق را حفظ می کند، وقتی اطلاق هر دو را حفظ کرد، این تکلیف به محال است، یعنی محال است که مولا هم بفرماید: بکن؛ و هم بفرماید: نکن. ولذا این تکلیف به محال است، البته هنوز موجود نشده، بلکه مولا از آن مناره ی بالا یک نگاه به زندگی عبد انداخت و دید که در زندگی این «عبد» میلیون ها صلات است که غصب همراهش نیست، ولی دهها صلات دیگر وجود دارد که همراه با غصب می باشد. مرحوم آخوند در اینجا می فرماید که من مچ مولا را می گیرم و از او سئوال می کنم که: جناب مولا! آیا در اینجا هردو اطلاق هست، یعنی هم اطلاق«صلِّ» هست و هم اطلاق«لاتغصب»؛ یا فقط یکی از آن دوتا هست؟ اگر بگویید که فقط یکی از آن دو اطلاق هست و دیگری نیست، پس شما امتناعی شدید «صرتَ امتناعیاً». و اگر بگویید که هر دو اطلاق هست، پس شما هم این عبد را هم هلش می دهی و هم باز می داری، یعنی هم می فرمایید: بکن؛ و هم می فرمایید: نکن، و این محال است و مشکل.پس چگونه باید این مشکل را حل کنیم؟

قلت: ما این مشکل را این گونه حل می کنیم و می گوییم: هر دو اطلاق هست، یعنی هم اطلاق «صلِّ» هست و هم اطلاق «لا تغصب»، لبِّ اختلاف اجتماعی و امتناعی این است که اجتماعی می گوید: هر دو اطلاق هست و هر دو اطلاق را حفظ می کند، اما امتناعی یکی از دو اطلاق را می گیرد، و اطلاق دیگری را رها می کند، ولی ما که اجتماعی هستیم و می گوییم هر دو اطلاق هست، یعنی هم مولا در این مورد می فرماید:«صلِّ» و هم می فرماید: لا تصل،یا «لاتغصب»؛ در اینجا اشکال شد که پس مولا هم این عبد را هلش می دهد و هم باز می دارد و این تکلیف به محال است؟ ما پاسخ این اشکال می گوییم که: بله! اگر صلات در دار غصبی واجب تعیینی بود، حق با شما بود، ولی خوشبختانه این «واجب» واجب تخییری است نه تعیینی؛ یعنی این عبد هم می تواند این نماز را در دار غصبی بخواند همراه با گناه و معصیت، و هم می تواند در مسجد و سایر مکانهای مباح بخواند بدون اینکه معصیت و گناهی کرده باشد؛ پس ما هردو اطلاق را حفظ کردیم، ولی اشکال از ناحیه ی «آمر» نیست، بلکه از ناحیه ی عبد و مأمور است.چرا؟ چون این عبد می توانست نمازش را در دار غصبی نخواند، بلکه در مکان های مباح بخواند، ولذا تقصیر از ناحیه ی عبد است، چون مولا الزام نکرده بود که او(عبد) نماز را فقط در خانه غصبی بخواند، بلکه او را مخیر گذاشته بود تا در هر مکانی که دلش خواست، بخواند .

ص: ۴۹۱

فان قلت: اگر کسی اشکال کند که شما قبلاً۔فرموید که وجود مندوحه در اجتماع امر و نهی شرط نیست(چون یکی از مقدمات آخوند خراسانی این بود که وجود مندوحه شرط نیست) پس چطور شد که امروز سخن از مندوحه به میان آوردید و گفتید که «واجب» واجب تعینی نیست، بلکه واجب تخییری است ؟

قلت: ما در همانجا گفتیم که مندوحه داشتن در اصل مسئله دخالت ندارد، اما در اینکه تکلیف به محال نباشد، حتماً مندوحه شرط است،پس هم مندوحه شرط است و هم شرط نیست، اما مندوحه شرط نیست، چون محور مسئله این است که آیا «تعدّد عنوان» وجوب تعدّد معنون می شود یا نمی شود؟ در این جهت وجود مندوحه مدخلیت ندارد،یعنی می خواهد مندوحه باشد یا نباشد. اما اگر بخواهیم اجتماعی بشویم، حتماً باید مندوحه باشد،یعنی مندوحه شرط است تا اینکه تکلیف به محال لازم نیاید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه توجه دارید،بحث ما درباره ی تقریب آیه الله بروجردی و حضرت امام(قدس سرهما) بود و عرض شد که «احکام» متعلّق به عناوین کلیه اند نه به مصادیق خارجیه. وضمناً بیان کردیم که حکم بر چیزی تعلّق می گیرد که در غرض مولا دخالت داشته باشد نه بر چیزی که در غرضش دخالتی ندارد؛ و الفاظ نیز بر طبایع دلالت دارند نه بر لوازم و مقارنات آنها. بنابراین؛ هیچ مانعی ندارد که هر دو اطلاق را حفظ کنیم و بگوییم هم «لاتغصب»» اطلاق دارد و هم« صلِّ» اطلاقش محفوظ می باشد، یعنی اطلاق هر دو را حفظ کنیم حتی در موردی که اینها در خارج متصادق باشند.

ص: ۴۹۲

قائلین به اجتماع امر و نهی می گویند که هر دو اطلاق را می شود حفظ کرد، بر خلاف قائلین به امتناع که می گویند: یکی را باید حفظ کرد و دیگری را رها نمود.آنگاه بر اشکالی بر خورد کردیم که اسمش محذور در مقام امتثال بود، اشکالی که در مقام امتثال شد،این بود که می گویند: شما چطور اطلاق ذاتی را قبول دارید، اما اطلاق لحاظی را منکرید و می گویید اطلاق لحاظی نداریم. اطلاق لحاظی چیست؟ به سواء سواء،می گویند: اطلاق لحاظی،یعنی «صلِّ» سواء کان فی المباح او فی المغصوب؛ لان الاطلاق هو رفض القیود لا الجمع بین القیود. ولی اطلاق ذاتی را قبول دارید و می گویید که آن را نمی شود انکار کرد، اطلاق ذاتی هم عبارت است از: «حضور الحکم عند حضور الموضوع» یعنی هر کجا موضوع شد، حکم نیز همراه آن هست، مثلاً؛ عبدی الآن می خواهد (یعنی هنوز نخواسته است) در دار غصبی نماز بخواند، دو تا موضوع حاضرند، و حکم هر دو نیز حاضرند «حضور الحکم لدی حضور الموضوع». آیا در اینجا که دو تا موضوع داریم و دو تا حکم؛ این امر به محال است، یعنی چطور هم نماز را بیاورد و هم غصب را ترک کند؟ این ممکن نیست، پس «حضور الحکم عند حضور الموضوعین» اسمش اطلاق ذاتی است و اطلاق ذاتی قابل انکار نیست. بله! ما اطلاق لحاظی را منکریم، اطلاق لحاظی این است که که مولا۔سواء سواء بگوید، و همراه آن دهها قید را لحاظ کند و لذا ما این را منکریم، اما «اطلاق ذاتی» یا به تعبیر مرحوم حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) اطلاق ماده (که حضور الحکم عند حضور الموضوع باشد) این یک امر طبیعی و

روشنی است،یعنی مانند ماهیت و لازم الماهیه است، به این معنی که هر کجا «اربعه» باشد، زوجیت نیز همراهش هست، الآن در اینجا دو موضوع است و دو تا حکم نیز همراه آن دو تا موضوع وجود دارد،اگر مولا ـ بفرماید: یکی را بیاور، دیگری را نیارو، اگر دو تا حکم هست، این تکلیف به محال است ولذا مشکل اینجاست و ما باید این مشکل را حل کنیم هرچند که ما قبلاً تا اندازه این مشکل را حل کردیم.

ص: ۴۹۳

بنابراین؛ ما چهارتا «إن قلت» را مطرح می کنیم تا در سایه ی آن مطلب کاملاً روشن بشود. ما در جلسه ی گذشته در مقام جواب گفتیم که: بله! مولا ـ در همین حالت هم می فرماید:«صلِّ» و هم می فرماید:«لا ـ تغصب»، و در عین حال این تکلیف به محال نیست. چرا ؟ چون «صلِّ» در مکان غصبی واجب تعیینی نیست، بلکه واجب تخییری است، آنهم نه تخییری شرعی، بلکه تخییری عقلی می باشد،یعنی عقل می گوید: شما می توانید این طبیعت را در هر مکانی که خواستید بجای بیاوردید، یعنی هم می توانید آن را در مسجد بجای بیاورید وهم می توانید آن را در خانه و یا در دار غصبی انجام بدهید،پس چون «واجب» واجب تخییری است و مندوحه دارد، ولذا حضور این دو حکم «عند حضور الموضوعین» نتیجه اش تکلیف به محال نیست.

إن قلت: در اینجا ممکن است کسی اشکال کند که شما در گذشته گفتید که در عنوان کردن این «مسئله» قید مندوحه لازم نیست، بلکه مسئله این است که آیا «تعدّد عنوان» موجب تعدّد معنون است یا نیست، و لذا گفتید که بود و نبود مندوحه در این مسئله مدخلیتی ندارد، بلکه این مسئله یک مسئله فلسفی است که آیا «تعدّد عنوان» موجب تعدد معنون می شود یا نمی شود، حالا می خواهد جایگاه نماز منحصر به غصب باشد یا مندوحه هم داشته باشد، و حال آنکه الآن از وجود مندوحه استفاده کردید و گفتید که این واجب تعیینی نیست، بلکه تخییری است، ولذا ممکن است که «عبد» هر دو تکلیف مولا ـ را لبیک بگوید، یعنی هم صلات را لبیک بگوید و هم غصب را، یعنی غصب را ترک کند و نماز را در جایی دیگر(در غیر مکان غصبی) بخواند، پس در اینجا دو مرتبه وجود مندوحه سبز شد؟

ص: ۴۹۴

قلت: ما گفتیم که درماهیت مسئله ی فلسفی که مرحوم آخوند آورده و فرموده که آیا «تعدّد عنوان» موجب تعدد معنون است یا نیست؟ در این مسئله بود و نبود مندوحه مدخلیت ندارد.

به عبارت دیگر: در اینکه آیا ترکیب ماده و صورت، ترکیب اتحادی است یا انضمامی؛ مسئله ی مندوحه مدخلیت ندارد، ولی اگر بخواهیم هر دو اطلاق را حفظ کنیم، حتماً وجود مندوحه شرط است و باید مندوحه باشد.

فان قلت: «قد سبق انّ الامتناع بالإختیار لا یکون مجوزاً للتکلیف بالمحال» ؛

حاصل «إن قلت» این است که شما قبلًا گفتید که: «الامتناع بالإختیار لاینافی الإختیار»، سپس به دنبالش گفتید که: «لا ینافی عقاباً،بل ینافی خطاباً» یعنی اگر کسی خودش را از پشت بام پرت کرد، این آدم که در این نیمه راه هست و هنوز به زمین نیفتاده است، می گویید که عمل این شخص اختیاری است «لا ـ ینافی الاختیار»، اما «لا ینافی عقاباً، لا خطاباً» یعنی در همین حالت معاقب است، ولی در این حالت ما نمی توانیم به او بگوییم که: «احفظ نفسک». چرا؟ چون این امکان ندارد، شما در آنجا گفتید که «الإمتناع بالاختیار لاینا فی الاختیار عقاباً لا خطاباً» یعنی خطاب ساقط است، اما عقاب ساقط نیست؛ مانحن فیه نیز از همین قبیل است، شما چطور در اینجا هردو اطلاق را حفظ می کنید؟ درست است که این آدم «بسوء الإختیار» می خواهد نمازش را در دار غصبی بخواند و در واقع «الامتناع بالاختیار» کرده و شما گفتید که در «الإمتناع بالإختیار» عقاب ساقط نیست، اما خطاب ساقط است، ولی در اینجا می گویید که حتی خطاب هم ساقط نیست و می گویید اطلاق هر دو را حفظ می کنیم، چگونه بین این دو کلام خود جمع می کنید و آیا این از قبیل تکلیف به محال نیست؟

ص: ۴۹۵

قلت: مـا نحن فیه «اصـلاً» از قبیـل تکلیف به محـال نیست، بله! آدمی که خود را از پشت بـام انـداخته است، در نیمه راه عقـاب دارد، اما خطاب ندارد، ولی «مانحن فیه» این گونه نیست و اصـلاً اضطراری در کار نیست، آدمی که هنوز نماز را شروع نکرده چه کسـی گفته است که او مضـطر در خوانـدن نمـاز در دار غصـبی است؟! اصـلاً مضـطر نیست.چرا؟ چـون ممکن است دارد غصبی را رها کنـد و آن را در مسجد و یا سایر مکان های مباح بخواند. پس معلوم می شود که «ما نحن فیه» موضوعاً از تحت این قاعـده خارج است، زیرا موضوع درآن قاعـده «الامتناع بالاختیار» بود،یعنی اینکه کسـی «بالاختیار» خودش را مضـطر کنـد، ولی اینجا مضـطر نیست، بلکه این آدم در سعه ی وقت است. بنابراین؛ این اشکال شما نسبت به «ما نحن فیه» مورد ندارد، چون اگر مـا هم احیانـاً گفتیم که: «المضـطر معاقب و لیس بمخاطب» مضـطر را گفتیم نه غیر مضـطر را؛ ولی این آدم مضـطر نیست، چون مندوحه و مکان مباح دارد و می تواند نمازش را در آنجا ها بخواند نه در خانه ی غصبی.

ان قلـت: شـما در مبحث «ترتُّب» فرمودیـد که به یـک نمی شـود «مکلَّف» دو خطـاب (که خـارج از قـدرت و اختیـارش است) بکنیم، اما می توانـد جواب مولا را بدهـد به اینکه عـذر تراشـی کنـد، گفتیـد این جایز نیست، مثلاً مولا بفرمایـد که:« أنقذ هذا الغریق، و أنقـذ ذاک الغریق» یعنی دو تا حکم مطلق بگوید، ولذا این جایز نیست، اما در عین حال می تواند عبد برای مولا عذر تراشـی کنـد، چگونه عـذر تراشـی کنـد؟ به این معنی که «عبـد» خود را به یکی مشـغول کند و او را نجات بدهد، قهراً دیگری غرق خواهـد شـد، شـما در بـاب«ترتّب» گفتیـد که این جـایز نیست، «أعنی لا یجوز خطاب العبـد بخطابین المطلقین»، منتها می توانـد به عبـد بگویـد که می توانی برای ترک دیگری عـذر تراشـی کنی،این را در باب ترتب گفتیم، ولی این را ما نپذیرفتیم. اگر شـما ایـن را نپذیرفتیـد، پس چطـور در اینجا پذیرفتیـد و می گوییـد کـه هـم تکلیـف به صـلات دارد و هم تکلیـف به «لا تغصب»؛ منتهـا می توانـد پاسخ هر دو را بدهـد. چطور؟ یعنی نمـاز را در دار غصبی نخوانـد، بلکه برود و در سـایر مکان های مباح بخواند.

قلت: میـان این دو تـا مسئله تفـاوت زیـادی وجود دارد، بلکه قیاس شان را به همـدیگر از قبیل قیاس مع الفارق است، چون در بـاب ترتب که گفتیم، آنجـا از اول ممتنع است، یعنی محـال است که قـدرت یکی باشـد، اما خطاب دو تا باشـد، از اول ممتنع است، منتهـا بعـداً سـراغ چـاره جوئی کنیم می رویم؛ چطور؟ سـراغ نجات زیـد می رویم تا نسبت به غرق شـدن عمرو معـذور باشیم، ولی در «ما نحن فیه» از همان اول تکلیف به ممکن است، می گوییم:«صلِّ» اطلاق دارد، ولی در عین حال خداوند به ما عقـل داده است ولـذا وقتی دیـدیم که این اطلاـق بـا اطلاـق «لا تغصب» مزاحم است، پس می رویم نماز را در مکان مباح می خوانیم و لازم نیست حکم را پس بگیریم، بلکه هم تکلیف به غصب است و هم تکلیف به صلات؛ ولی چون شما می بینید که اینهـا بـا هم سازگـار نیسـتند و من هم تکلیف تعیینی نکرد ه ام،بلکه تکلیف تخییری کرده ام، بنـابراین؛ از همـان ابتـدا خطابین ممکن هسـتند نه اینکه از اول خطابـان محـال باشـند، منتها بعـداً چاره جویی می کنیم، فلـذا تشبیه اینجا را به باب «ترتب» تشبیه درستی نیست .

ان قلت: ما الفرق بین الاراده التکوینیه و بین الاراده التشـریعیه؟ ممکن است کسـی اشکال کند که اگر شما اراده تکوینی داشته باشـید، هیچگاه خودت شـخصاً این دو تا را با هم اراده نمی کنید، که هم اراده کنید نماز را و هم اراده کنید غصب را؛ شخصاً هردو را همزمان اراده نمی کنید، چون می بینید که این دوتا قابل جمع نیسـتند،پس شما در اراده تکوینی که در واقع می بینید، این دوتا با همـدیگر ناسازگارنـد و غیر قابل جمع؛ هیچگاه هر دو را اراده نمی کنیـد، اگر در اراده ی تکوینی چنین است، پس چرا در اراده ی تشریعی می گویید که مولا هر دو اطلاق را حفظ کرده است،یعنی هم اطلاق «صلِّ» را حفظ کرده و هم اطلاق «لا تغصب» را، «ما الفرق بین الاراده التشریعیه – که مال مولاست– و الاراده التکوینیه ؟

ص: ۴۹۷

قلت: پاسخش این است که در اراده ی تکوینی، اراده ی «شخص» علت تامه فعل است و لذا «بین الاراده و الفعل» واسطه ی در کـار نیست، اراده کردن همـان لحظه و فعل انجام گرفتن همان لحظه، یعنی بین اراده ی تکوینی و بین «فعل» واسـطه ی در کار نیست و لذا نمی تواند هر دو را با هم اراده کند، «و هذا بخلاف الاراده التشـریعیه؛ یعنی در «اراده ی تشریعیه» جعل داعی است و مولا جعل داعی می کنـد،به این معنی که یک داعی برای نماز درست می کند، یک داعی هم برای ترک غصب درست می کنـد نه اینکه علت تـامه باشـد،یعنی علت تـامه نیست،چرا؟ چون مولاـ در خیلی از جا ها جعل داعی برای نماز می کنـد، وحال آنکه میلیون هـا آدم بی نمـاز در دنیـا داریم، یـا جعـل داعی بر ترک غصب کرده است، و حـال آنکه میلیونهـا غـاصب در دنیا داریم، کار مولا در اراده ی تشـریعی جعل داعی است و داعی جعل می کنـد، از آنجا که جعل داعی ملازم با فعل نیست ولـذا مانعی ندارد که مولا هر دو اطلاق را حفظ کند و بفرماید:من عقب نشـینی نمی کنم مولا می فرماید: من عقب نشینی نمی کنم و هر دو را حفظ می کنم، ولی هر دو برای شـما ممکن الامتثال است. چرا ؟ چون مندوحه دارد، پس قیاس اراده ی تشـریعی را به اراده تکوینی،یکنوع قیاس مع الفارق است.

الوجه السادس: «یمکن اسـتکشاف جواز الإجتماع من خلال عدم ورود النص علی عدم جواز الصلوه فی المغصوب وبطلانها مع عموم الإبتلاء به»؛

وجه شـشم نیز وجه بدی نیست و می گوید: ما این همه روایت از ائمه(علیهم السـلام) داریم، یعنی در حدود پنجاه هزار حدیث در فقه داریم، ولی در مجموع این احـادیث نـداریم که آیـا نمـاز در دار غصبی و جامه ی غصبی باطل است یا نه، و حال آنکه محـل ابتلاء بوده، این خودش می رسانـد که مسـئله کاملاً اجتماعی بوده،یعنی اگر آدمی در زمین غصبی نماز بخوانـد، از یک جهت مطیع است و از جهت دیگر عاصـی؛ حـتی آقـای «فضـل بن شـاذان» که متوفـای ۲۶۰ است،یعنی در سـالی که اما حسـن عسـکری(علیه السـلام) به شـهادت رسـیده است،ایشـان هم در آن زمـان فوت کرده، مرحوم کلینی نقـل می کنـد که «فضل بن شاذان» نماز را در زمین و لباس غصبی جایز دانسـته است،پس معلوم می شود که مسـئله یک مسـئله ی مسـلمی بوده، حتی این شبهه ی که اخیراً آیه الله بروجردی می کرد و می فرمود: «اجتماع» هست، اما قصد قربت متمشـی نمی شود،پس معلوم می شود که این هم مشکلی نبوده است،بنابراین؛ این وجه ششم نیز وجه بدی نیست.

الوجه السابع : «الإستدلال بالعبادت المکروهه»؛

وجه هفتم این است که ما در شریعت مقدسه ی اسلام موارد زیادی داریم که امر و نهی با همدیگر جمع شده اند و بهترین دلیل هم بر امکان یک «شئء» وقوع آن است (ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه).

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

چنانچه معلوم گردید، قائلین به جواز اجتماع امر ونهی در حدود هفت تا دلیل بر جواز اجتماع امر و نهی بیان کردند که همگی را بررسی کردیم، دلیل هفتم آنان این بود که بهترین دلیل بر امکان یک «شئء» وقوع آن شئء است.بنابراین؛ وقتی که ما به شریعت اسلام نگاه می کنیم، می بینیم که در شریعت اسلام احکام متضاد با همدیگر جمع شده اند، گاهی استحباب با کراهت جمع شده است، مانند «صوم یوم عاشورا» در حالی که مستحب است، مکروه نیز است، هم چنین است نماز های استحبابی در موقع غروب آفتاب و موقع طلوع آفتاب، که هم مستحب هستند «لأن الصلوه خیر موضوع، من اراد استقلّ ومن اراد استکثر» ولی در عین حال مکروه نیز می باشند، یعنی مکروه است که انسان در موقع غروب افتاب و یا طلوع آفتاب انسان نوافل را انجام بدهد، ولذا هم مستحب است و هم مکروه؛ گاهی واجب با کراهت جمع می شود، مانند صلات در حمام، یعنی مکروه است که انسان نماز صبح را در حمام بخواند، فلذا در اینجا وجوب با کراهت جمع شده است، یعنی این نماز هم واجب است و هم مکروه؛ واجب است چون فجر است، و هم از نظر مکان مکروه است. و گاهی واجب با مباح جمع می شود، مانند صلات در منزل، صلات در خانه هم واجب است و هم مباح.پس اینکه شما می گویید احکام خمسه با همدیگر متضادند و قابل جمع نمی باشند، درست نیست.چرا؟ چون ما در شریعت اسلام می بینیم که این متضادها با همدیگر جمع شده اند،یعنی گاهی استحباب با کراهت، گاهی وجوب با کراهت و گاهی هم مباح با وجوب با همدیگر جمع شده اند.

ص: ۴۹۹

مرحوم آخوند می خواهد نخست یک جواب اجمالی بدهد و سپس سراغ جواب تفصیلی برود، و بین این دوتا جواب یک تقسیم بندی کرده است. ولی ما بر عکس ایشان رفتار می کنیم، یعنی ابتدا تقسیم بندی می کنیم،سپس سراغ جواب اجمالی و تفصیلی می رویم .

ما عرض می کنیم که این استدلال شما مبتنی بر مثال های است که بر سه قسمند:

الف) قسم اول این است که متعلّق امر و متعلّق نهی شئء واحد است و بدل نیز ندارد،یعنی متعلق امر «صوم یوم عاشورا» است، اما نه به عنوان صوم عاشورا، بلکه به عنوان صوم یوم الدهر،این هم متعلق امر است و هم متعلق نهی؛ و بدل هم ندارد، به این معنی که اگر کسی در روز عاشورا روزه نگرفت، فردای عاشورا برای خودش یک موضوع مستقل است و ارتباطی با یوم عاشورا ندارد .

ب) قسـم دوم ایـن است: در عین حـالی که متعلـق امر و متعلَّق نهی یکی هسـتند، امـا دارای بـدل است، یعنی بـدل دارد، مـانند صلات در حمام، صـلات در حمام هرچند که هم متعلق امر است و هم متعلق نهی؛ اما دارای بدل است، به این معنی که ممکن است کسـی در حمـام نماز نخوانـد و برود در خانه نمازش را بخوانـد. پس قسم اول و دوم وجه مشترکی دارنـد، منتها اولی بلا بدل است، دومی مع البدل؛

ج) قسم سوم در واقع این است که «امر» به چیزی خورده است، نهی به چیز دیگری خورده، یعنی متعلق هرکـدام جداست، ولی اینها وحدت وجودی پیدا کرده اند، «امر» به نماز خورده است، نهی خورده است به اینکه در مواضع تهمت حاضر نشوید و قدم نگذاریـد هرچنـد برای آب خوردن و غـذا خوردن باشد تا چه رسد به نماز خواندن،پس در واقع امر خورده است به نماز، نهی خورده است به حضور در مواضع تهمت، حضور در مواضع «تهمت» اعم است از صـلات و غیر صـلات، منتهـا این آدم بجـایی اینکه نمازش را در مسجد ویا خانه بخواند، آن را در مشروب فروشی خوانده است.

بنـابراین؛ بین قسم دوم و سوم فرق است، در دومی متعلق امر و نهی عـامین مطلق هسـتند، امـا در سومی متعلق امر و نهی عامین من وجه می باشـند، به این معنی که گـاهی صـلات هست، اما حضور در مراکز تهمت نیست، مثل صـلات در مسـجد اعظم، و گـاهی حضور در مراکز تهمت است، امـا صـلات نیست، مثـل اینکه انسـان بـا رفیقش برای چای خوردن در مراکز تهمت رفته باشد،ولی گاهی هر دو هست، مثل اینکه انسان نمازش را در مراکز تهمت بخواند که هم صـلات هست و هم حضور در مراکز تهمت.پس تا ما اینجا اقسام این مسائل را بیان کردیم، منتها گاهی اسـتحباب و کراهت با همدیگر جمع شده اند، مثل صوم یوم عاشورا، گاهی وجوب با کراهت جمع شده اند، مثل صـلات در حمام، و گاهی وجوب با اباحه جمع شده اند، مثل صـلات در بیت، اما صـلات در اماکن مکروهه را تحت کـدام عنوان داخل کنیم؟ اصـلاً متعلق امر و نهی دو تا ست، وجود خارجی آنها با هم متحد شده است. این بود اشکالات مسئله و صور آن.

جواب اجمالی آخوند خراسانی

مرحوم آخوند ابتدا از مجموع اشـکالات یک جواب اجمالی می دهد،سپس هر یک از این اقسام را تک تک و دانه دانه بحث می کنـد. ایشان از مجموع این اقسام،سه تا جواب می دهـد. جواب اول: جواب اول ایشان این است که وقتی برهان قائم شد بر اینکه اجتماع امر و نهی محال است،باید این ظواهر را تاویل کرد.

جواب دوم: جواب دوم آخونـد این است که این موارد تنهـا متوجه امتنـاعی هـا نیست، بلکه اجتمـاعی نیز بایـد از این مثـال ها جواب بدهـد. چرا؟ چون اجتماعی که قائل به جواز است، در جایی قائل است که متعلق امر غیر از متعلق نهی باشد،یعنی متعلَّق «امر» صـلات اسـت، متعلق نهی غصـب؛ ولی در این مـوارد خصوصـاً در اولی و دومی متعلّق امر و نهی یکی است، «صم یـوم عاشورا و لا تصم، صلِّ و لا تصل فی الحمام».

ص: ۵۰۱

بنابراین؛ باید هم امتناعی ها و هم اجتماعی ها هر دو از این مثالها جواب بدهند .

جواب سوم: مرحوم آخوند در جواب سومی که دارند، می فرماید: شما می دانید کسانی که امتناعی و یا اجتماعی هستند، درجایی قائلند که مندوحه باشد، ولی در اولی که مندوحه نیست،یعنی اگر کسی یوم عاشورا روزه نگیرد، دیگر بدل و عوض ندارد،یعنی مندوحه ندارد، و فردای عاشورا برای خودش یک موضوع مستقل می باشد. این جواب اجمالی آخوند بود،ما الآن هر یکی از این اقسام ثلاثه را به ترتیب مورد بحث قرار می دهیم:

القسم الاول: «ما یکون متعلق الأمر و النهی شیئاً واحداً و لا بدل له کالصوم یوم العاشورا»؛ صوم یوم عاشورا بدل ندارد، از این قبیل است «الصلوه فی مطلع الشمس و مغربها» این بدل ندارد، بدلش موضوع مستقل است، ولذا در اینجا «شیء واحد» هم متعلق امر است و هم متعلَّق نهی. مرحوم آخوند سه تا جواب از قسم اول بیان می کند.

جواب تفصیلی آخوند خراسانی

الجواب الأول: جواب اول ایشان این است که نهی در اینجا، با نهی «لاـ تغصب» فرق می کند، نهی در «لا تغصب» حاکی از وجود مفسده در غصب است- مرحوم آخوند از کلمه ی «مفسده» به دو کلمه تعبیر می کند: الف) منقصت؛ حضاضت؛ عرب به آن پوسته ی که از سر جدا و کنده می شود، تعبیر به حضاضت می کنند، یعنی یک چیزی بی فائده و کثیف- مرحوم آخوند می فرماید که نهی در «لا تغصب» حاکی از این است که «متعلَّق» دارای مفسده، منقصت و حضاضت است، اما نهی در «لاـ تصم فی یوم العاشورا» چنین نیست، مثلاًـ اگر کسی در روز عاشورا به این نیت روزه بگیرد که روزه گرفتن در طول سال مستحب است، هیچ نقصی در این صوم نیست. بنابراین: اگر چنانچه مولا فرموده که: «لا تصم فی یوم العاشورا» نه از این نظر است که خودِ صوم منقصت، حضاضت و مفسده دارد، بلکه علتش چیزی دیگر است. پس چرا نهی کرده؟ به دو جهت از آن نهی کرده است:

الـف) جهت اولش این که یـک عنـوان مصـلحت دار در ترک آن است و آن عبـارت است از مخـالفت بـا بنی امیه، یعنی اگر کسـی در روز عـاشورا روزه نگیرد، بـا این روزه نگرفتنش بـا بنی امیه مخـالفت کرده، خودِ این مخـالفت بـا بنی امیه مصـلحت دارد،پس مصلحت صوم بـا مصـلحت ترک صوم یکسان می شود، به این معنی که هم روزه گرفتن مسـتحب است و هم روزه نگرفتن مسـتحب می باشـد «فالعملان مسـتحبان». چطور؟ چون اگر روزه بگیرد، با روزه گرفتنش خـدا را عبادت کرده است، و اگر روزه نگیرد، با نگرفتنش مخالفت بنی امیه را کرده. اما اگر هر دو مساوی نبودند، بلکه یکی بر دیگری می چربد، هر کدام که می چربد، او «امر» دارد، دیگری امر ندادر، ولی اگر کسی آن را بیاورد صحیح است. چرا؟ چون ملاک دارد.

الجواب الثـانی: جواب دوم ایشان با جواب اولش فرق دارد، ایشان در جواب دوم می گویـد که «امر» روی صوم رفته، نهی هم (ظاهراً) روی ترک صوم رفته، ولی عنوان مصلحت دار بر این ترک صوم منطبق نیست، بلکه عنوان ملازم دارد، گاهی «عنوان» عنوان منطبق است، و گـاهی «عنوان» عنوان ملازم است، فرق عنوان ملازم بـا عنوان منطبق چیست؟ به این عمامه که روی سـر من است، برداشـتم و سـپس بر سـرم نهادم، به این می گوینـد:«عنوان منطبق». اما یک ساعتی هم در جیب دارم که با من ملازم است، به این سـاعت نمی گوینـد: عنوان منطبق، بلکه می گوینـد: «عنوان ملازم». در اولی بر «ترک الصوم» یک عنوان رویش می گـذاشتیم و می گفتیم: «ترک الصوم فیه مخـالفه بنی امیه»؛ این مخـالفت یـک عنوانی بود بر «ترک الصوم»؛ ولی در دومی عنوان مصـلحت دار منطبق بر «ترک الصوم: نیست، بلکه ملازم است، به این معنی که اگر کسـی در روز عـاشورا روزه بگیرد، توان برای اقامه ی عزاداری اباعبد الله الحسـین(علیه السـلام) برایش باقی نمی ماند، ولذا برای اینکه توان وقدرت برای عزاداری پیـدا بکنـد، شـارع مقـدس از صوم یوم عـاشورا نهی کرده است، در واقع نهی در اینجا در واقع به صوم نخورده است، بلکه امر روی مراسم عزاداری امـام حسـین(علیه السـلام) خورده است، امـا در جواب اولی که ایشـان دادنـد، «نهی» واقعاً به خودِ «صوم» خورده است .

الجواب الثالث: مرحوم آخوند در جواب سومش می فرماید که اصلاً این «نهی» نهی مولوی نیست.

به عبارت دیگر: اگر ما بحث می کنیم که آیا امر و نهی با همـدیگر جمع می شونـد، یا جمع نمی شوند، بحث ما در امر و نهی مولـوی است، ولی نهی در اینجـا نهی ارشـادی می باشـد نه مولـوی. می فرمایـد که در روز عـاشورا روزه نگیریـد. چرا؟ چـون ثوابش کم است،یعنی ارشاد است به «قلّه الثواب»چون هماهنگی با بنی امیه است. اگر «نهی» ارشادی شـد، آن وقت از بحث ما خارج می شود.چرا؟ چون بحث ما در امر و نهی مولوی است نه در امر ونهی ارشادی .

یلاحظ علیه: ما در اینجا دو تا اشـکال داریم، یک اشـکال بر جواب تفصیلی اولش داریم که گفت: هم روزه گرفتن مصـلحت دارد و هم روزه نگرفتن مصـلحت دارد. چرا روزه گرفتن مصلحت دارد؟ زیرا عبادت خدا است، ترک روزه نیز مصلحت دارد، چون مخالفت با بنی امیه است. پس روزه گرفتن و روزه نگرفتن هر دو می شوند: «مستحب».

اشـکالی کـه مـا بر ایشـان داریـم ایـن اسـت کـه مـا در فقـه یـک عملی را کـه هـم فعلش مسـتحب باشـد و هـم ترکش؛ پیـدا نکردیم،یعنی ما در فقه یک چنین چیزی که هم فعلش مستحب باشد و هم ترکش؛ نداریم.

اشکال دیگری ما بر جواب دوم ایشان است، ایشان در جواب دومش گفت: آن عنوانی که مصلحت دارد، عنوان منطبق نیست، آن عنوان مصلحت دار ملازم است.

مـا راجع به این فرمایش عرض می کنیم که در کجای دنیا ما یک چنین کنایه ی داریم، یعنی این بعیـد است که شارع به جای دسـتور به اقامه عزاداری، نهی از روزه گرفتن بکنـد و بفرمایـد: «لا تصم». بله! جواب سوم مرحوم آخونـد جواب متقن و خوبی است.

ص: ۵۰۴

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث مـا درباره ی اسـتدلال هفتم بود که می گفتنـد بهترین دلیل بر امکان یک «شـیء» و قوع آن است (أدلّ دلیل علی امکان الشیء وقوعه» ولذا ما در شریعت اسلام مواردی را پیدا کرده ایم که امر و نهی با همدیگر جمع شده اند،مرحوم آخوند آنها را بر سه قسم تقسیم کرد:

الف) قسم اول جـایی است که متعلَّق امر عین متعلق نهی باشـد و بـدل نیز نداشـته باشـد.ب) قسم دوم این است که متعلَّق امر و نهی یکی است، امـا بـدل دارد.ج) قسم سـوم این است که اصـلاً نهی به عبـادت نخـورده است، بلکه نهی به چیزی خـورده که ملازم بـا «مـأموربه» است، ولی بحث مـا فعلاًـ در آن مقـام اول از قسم اول است، اما در این قسم اول که متعلق امر و نهی یکی است. مرحوم خراسـانی از سه راه و طریق مطلب را حـل کرد و فرمود که نهی اینجـا بـا نواهی دیگر فرق دارد، زیرا در جاهایی دیگر نهی حـاکی از وجود مفسـده است، اما نهی در اینجا آن مفسـده را نـدارد. چرا مفسـده نـدارد؟ چون اگرماننـد نهی های دیگر بود، «صوم» باطل می شد، و حال آنکه همه معتقدند که صوم صحیح است. پس اینکه علماء می گویند که صوم عاشورا صحیح است، این بهترین دلیل است بر اینکه این نهی از نظر ماهیت با سایر نهی ها فرق می کند،سایر نهی ها حاکی از مفسده، منقصت و حضـاضت است، ولی این «نهی» این چنین نیست، حالاـ که این «نهی» بـا سایر نهی های فرق می کنـد، یعنی درسـت است که نهی اینجـا بر «صوم» خورده است، اما بر صوم«بما هو صوم» نخورده، بلکه بر صومی خورده است که اگر آن را ترک کنیـد، مخالفت با بنی امیه را کرده ایـد، که در واقع هم فعلش مصـلحت دارد و هم ترک و منهی عنه مصـلحت دارد، منتها این عنوان ذی مصلحت، مانند «کلاه» گاهی بر سر صوم است، و گاهی عنوان ملازم است به معنای «اقم عزاء الحسین(علیه السلام). پس در این «نهی» مفسـده و منقصت نیست، بلکه هم فعلش مصـلحت دارد و هم ترکش؛ و شـما می توانید در روز عاشورا هم روزه را بگیریـد و هم روزه را ترک کنیـد، پس این «نهی» با نهی های دیگر فرق کرد. بنابراین؛ اگر ما گفتیم که «شـیء واحد» نمی توانـد هم متعلق امر باشـد و هم متعلق نهی؛ این حرفها در سایر نهی ها درست است نه در این نهی؛ چون در این «نهی» هر دو مصـلحت دارد اگر متسـاویین باشـند، و اگر متسـاویین نیسـتند، بلکه یکی ارجـح و دیگری راجـح است، «غایه ما فی الباب» گاهی این عنوان بر او منطبق است و گاهی ملازم است.

ص: ۵۰۵

جواب سوم این بود که نهی اینجـا نهی ارشـادی است نه مولوی؛ یعنی ارشـاد می کنـد به قلّت و کمی ثواب، فلـذا هیـچ مـانعی ندارد که نهی ارشادی با امر مولوی جمع بشوند، چون آنکه قابل جمع نیست، امر و نهی مولوی است نه امر و نهی ارشادی.

سه جواب دیگر هم در این جا است

الجواب الرابع: این جواب چهـارم که جواب اینجـانب است، بـا جواب اولی خیلی نزدیک است، چون در جواب اولی بر «ترک صوم عاشورا» عنوان مخالفت با بنی امیه منطبق می شد، ولی در اینجا بر عکس است، یعنی اگر روزه بگیریم، عنوان تشبُّه با بنی امیه انطبـاق پیـدا می کنـد، آنجـا می گفـتیم «مخـالفت» منطبق بر ترک است، ولی اینجـا حرفی از مخـالفت نمی زنیم،بلکه می

گوییم «تشبُّه»،یعنی «تشبُّه» بر ترک منطبق نیست، بلکه بر« فعل» منطبق است، به این معنی که بگوییم: امر روی صوم رفته است، ولی «نهی» روی صوم نرفته، بلکه روی تشبُّه رفته است «لا۔ تشبهوا باعدائیء» منتها شرائط طوری شده است که بعد از قتل حسین(علیه السلام) روزه گرفتن در روز عاشورا یکنوع تشبّه به حساب می آید.

بنابراین؛ امر روی صلات و روی صوم رفته است، مثل اینکه مولا بفرماید: «ایها الناس صوموا صوم الدهر» یعنی غیر از آن دو روز(عید فطر و قربان) هر روز که روزه بگیرید،روزه گرفتن مستحب است، اما «نهی» به صوم نخورده، بلکه به «تشبُّه» خورده است، یعنی تشبُّه به اعداء اسلام حرام است، یا لااقل مکروه است، این «تشبّه» مصایقی دارد که یکی از آنها روزه گرفتن در روز عاشورا می باشد، البته روزه گرفتن در روز عاشورا قبل از شهادت و قتل ابا عبد الله الحسین(علیه السلام) موجب تشبّه نبوده، ولی بعد از قتل آن حضرت، بنی امیه به خاطر تبرک و شکرانه ی قتل امام حسین(علیه السلام) روزه گرفتند، چنانچه در زیارت عاشورا نیز آمده است که: «اللّهم هذا یوم تبرکت به بنو امیه،الخ» روزه گرفتن بنی امیه در روز عاشورا، یک روزه ای شکرانه بوده است،یعنی شکر خدا را که حسین ابن علی را کشتیم. بنابراین؛ «نهی» به صوم نخورده، بلکه «نهی» به تشبّه خورده است.«بالفرض» اگر بنی امیه روزه خواری را شعار خود قرار می دادند، آن وقت عکس می شد، یعنی روزه خوردن تشبّه به بنی امیه بود و روزه گرفتن تبری از آنان بود، پس «نهی» یک متعلَّق ذاتی دارد و یک متعلق عرضی؛ یعنی «بالذات» نهی تعلق گرفته است به «تشبّه»، و «بالعرض» تعلق به «صوم» گرفته است.

ص: ۵۰۶

إن قلت: یک اشکال در اینجاست که ما در جلسه ی قبل به آقای آخوند اشکال کردیم و گفتیم: جناب آخوند! جواب دوم شما مشکل است که بگوییم «لا تصم» کنایه از این شد که: «أقم عزاء الحسین(علیه السلام) که نهی از «صوم» کنایه از اقامه عزا باشد، گفتیم «بینهما» نه ملازم عقلی است و نه ملازم عادی؛ وحال آنکه همیشه باید بین لازم و ملزوم یکنوع تلازم عقلی و عرفی باشد،در حالی که ملازمه ی قریب بینهما نیست تا «لا تصم» کنایه از اقامه عزای حسین(علیه السلام) باشد. بنابراین؛ ممکن است عین این اشکالی را که ما بر آخوند کردیم، شما نیز بر ما بکنید و بگویید: «لا تصم» کنایه ازاین است که «لا تشبّه»، پس در اینجا نیز بین لازم و ملزوم، تلازم عقلی و عرفی نیست؟

قلت: در اولی ملازمه خیلی بعید است که بگوییم «لا تصم» کنایه از این است که:«اقم عزاء الحسین»، ولی در دومی ملازم خیلی روشن است، با توجه به آن زیارت عاشورا که می گوید: روزه ی بنی امیه، روزه شکرانه بوده است.

الجواب الخامس: «ما ذکره المحقق البروجردی»؛

جواب پنجم مال آیه الله بورجردی است، حاصل جواب ایشان این است که ما در اینجا اصلاً امر نداریم، فقط نهی داریم، یعنی روزه ی یوم عاشورا فقط نهی دارد، نه اینکه امر هم داشته باشد، و این «نهی» هم حاکی از یکنوع مفسده و منقصت است و با نهی های دیگر فرق ندارد.

ان قلت: ممکن است کسی در اینجا سؤال کند که اگر این «نهی» مفسده و منقصت دارد، پس چرا صوم یوم عاشورا صحیح است و بجای قضاء و کفاره ی قضاء و...، به حساب می آید ؟

ص: ۵۰۷

قلت: می فرماید: صحتش دلیل بر این نیست که حتماً امر دارد،شاید (لعلّ) که صحتش به خاطر ملاک باشد، چون این صوم یوم عاشورا با روزه سایر روزها از حیث ملاک، هیچ فرقی با همدیگر ندارند.

یلاحظ علیه: این جواب آیه الله بروجردی(ره) به ظاهر مشکل است،چون اگر واقعاً این «نهی» از نهی های است که مفسده دارد، دیگر این صوم یوم عاشورا نمی تواند صحیح باشد،چرا؟ زیرا چگونه می شود با یک روزه ی که دارای مفسده، منقصت و حضاضت است،خدا را عبادت کرد؟! علاوه بر این؛ اگر «امر» ندارد از کجا فهمیدید که ملاک دارد، وحال آنکه ما ملاک را از ناحیه ی امر کشف می کنیم، اگر امری در کار نباشد، ملاک نیز قطعاً احراز نشده است .

الجواب السادس: «ما افاده المحقق النائینی»؛

مرحوم نائینی می فرماید که ما هم امر داریم و هم نهی؛ ولی متعلَّق امر و نهی یکی نیست،بلکه متعلق امر و نهی دوتاست، اگر متعلق هردو «امر» یکی باشد، مسلما هر دو امر با هم ادغام می شوند، مثلاً: کسی نذر کرده است که اگر در امتحان قبول شد، ده شب را نماز شب بخواند، «نماز شب» امرش استحبابی است، امر متولد از نذر هم وجوبی است، ولی چون متعلق شان یکی است، ولذا هر دو «امر» در یکی ادغام می شوند،یعنی امر استحبابی در امر وجوبی ادغام می شود. علاوه بر این؛ امر وجوبی ازاین امر استحبابی تعبدّیت را کسب می کند، چنانچه امر استحبابی وجوب را از امر وجوبی کسب می کند.

اما اگر متعلق دو «امر» دو تا شد، یعنی هر یکی از این دو امر متعلق جداگانه داشتند، آن وقت داعی برای ادغام یکی از دو امر در دیگری نداریم، مثل عبادات استیجاری، فرض کنید، کسی از طرف دیگری نائب شده است که امسال یک حج استحبابی را بجای بیاورد، اینجا دو تا امر داریم: الف) الأمر المتوجه الی النائب؛ ب) الامر المتوجه الی المنوب عنه؛ امری که متوجه «منوب عنه» است، امر روی «ذات الحج» رفته است، اما امری که به «ذات الحج» تعلق گرفته است، این امر متوجه«منوب عنه» است. ولی امر نائب روی «ذات الحج» نرفته است، بلکه روی «ذات الحج بقصد امرها» رفته است،یعنی قصد امر نیز تویش هست. پس متعلق امر «منوب عنه»بسیط است. اما متعلق امر «نائب» مرکب است،« لله علی الناس حج البیت و ...؛» امر روی ذات الحج رفته است، چرا روی «ذات الحج» رفته؟ چون قصد قربت قابل اخذ در متعلَّق نیست، فلذا امر روی «ذات الحج» رفته است،منتها عقل می گوید که باید این حج را «قربه الی الله» بیاورید. پس امری که متوجه «منوب عنه» است، روی «ذات الحج» رفته است،یعنی «قصد الامر» جز ء متعلق نیست. چرا؟ لامتناع أخذ قصد الأمر فی المتعلَّق؛ برخلاف امری که متوجه «نائب» است، امر «نائب» موضوعش مرکب است ومی گوید: ایها النائب! یجب علیك الحج المقید بقصد امره؛ فلذا دیگر لازم نیست که دو تا امر با همدیگر ادغام بشوند، زیرا امر «منوب عنه» روی «ذات الحج» رفته است، اما امر «نائب» روی روی «ذات الحج» نرفته است، بلکه روی «ذات الحج بقصد الامر المتوجه الی المنوب عنه» رفته است، ایشان می گوید که «ما نحن فیه» نیز از این قبیل است، یعنی در «ما نحن فیه» امر روی «ذات الصوم» رفته، اما «نهی» روی «صوم بقصد الامر أو بقصد التعبّد» رفته است. پس «امر» متعلقش بسیط است، اما «نهی» متعلقش مرکب است.

بنابراین؛ خلاصه ی جواب مرحوم نائنی این است که اگر «متعلَّق الأمرین» واحد باشند، در همدیگر ادغام می شوند، ولی اگر متعلَّق شان دو تا باشد، آنجا دو امر با همدیگر ادغام نمی شوند، اما در «ما نحن فیه» دو امر نیست، بلکه امر و نهی است، و متعلَّق امر و نهی هم دو تاست، به این معنی که «امر» روی «ذات الصوم» رفته است، اما «نهی» روی «ذات الصوم» نرفته، بلکه روی« صوم بقصد التعبّد أو الصوم بقصد الامر» رفته است .

یلاحظ علیه: این گونه جواب ها، مال مدرسه و مجامع علمی است، علاوه براین، اشکالات فراوانی نیز دارد که ما دوتای آن را متعرض خواهیم شد.

اولاً: در همان مثالهای قبلی نیز متعلَّق امرین دو تا است. چطور ؟ مثلاً: در همان مثالی که نذر کردید، نماز شب بخوانید؛ امر استحبابی روی نماز شب رفته است، امر وجوبی روی نماز شب نرفته است،بلکه روی وفای به نذر رفته،یعنی «ولیوفوا نذورکم». اما در «ما نحن فیه» این مطلب قابل تعلق نیست که بگوییم: «امر» روی «صوم» رفته، «نهی» هم روی «صوم بقصد امره» رفته است، این تعلق ندارد. این حرف شما مبنی بر این است که قصد امر قابل اخذ در متعلق نیست، ولی اگر بگوییم که قصد امر قابل اخذ در متعلق است، متعلَّق هر دو یکی می شود، شما خیال کردید که قصد امر قابل اخذ در متعلق نیست، ولذا اولی را بسیط گرفته اید، دیگری را مرکب؛اما اگر بگوییم که «قصد امر» قابل اخذ در متعلق است، آن وقت متعلق هر دو یکی می شود.

ثانیاً: این جواب تعقل ندارد که بگوییم:« امر» روی ذات صوم رفته است، «نهی» روی ذات صوم نرفته است، بلکه روی «صوم بقصد القربه» رفته است؛ این درست نیست، بلکه هدف از همان امر اول نیز قصد الأمر است، تمام غایات از امر، همان قصد الامر است، شما در دومی می گویید که «صوم مع قصد الأمر» حرام است، این معنایش این است که با غرض تان بجنگید، غرض از امر اول، همان قصد الامر است، یعنی هرچند دهن مولا بسته است و نمی تواند قصد الامر را در متعلق ذکر کند، ولی در دومی قابل اخذ است، می گوییم: هدف از امر اول، همان صوم مع قصد الامر است،شما دو مرتبه می آیید و با امر دوم، هدفتان را باطل می کنید و می گویید «صوم مع صد الامر» باطل است، این مبنایش این است که مولا با نهی دوم، با غرض خود بجنگد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که یکی از ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی این است که در شریعت مقدسه امر و نهی با هم جمع شده اند و این دلیل واضحی بر امکان آن است. برای این دلیل سه مثلا ذکر کرده اند که از باب اجتماع وجوب و کراهت است.

صوم یوم عاشورا نماز در حمام نماز موضع تهمت

محقق خراسانی این موارد را مفصل بحث کرده است.

اما القسم الاول: که در مورد صوم یوم عاشورا است که بدل ندارد (بخلاف مثلا قسم دوم که بدل دارد و فرد می تواند نماز را در غیر حمام بخواند.) محقق خراسانی که خودش امتناعی است می خواهد از این دلیل جواب بدهد و برای آن سه جواب ذکر می کند.

اما الجواب الاول: محقق خراسانی در این جواب به سه مطلب اشاره می کند.

کراهت دو معنا دارد:

گاهی کراهت می گویند و از آن چیزی را اراده می کنند که فعلش منقصت و نارسائی دارد مثلا می گویند دستشوئی نروید مگر اینکه کلاهی بر سر داشته باشید و این یعنی رفتن بدون کلاه دارای کاستی است. گاهی کراهت می گویند به این معنا که ترک آن از فعلش بهتر است. مثلاـ موقع غروب و طلوع خواندن نافله مکروه است زیرا می گویند در این عمل نوعی تشبه به خورشید پرستان است. حال اگر کسی نافله بخواند عملش صحیح است هرچند بهتر این است که نخواند. در این عمل نوعی تشبه به بنی امیه است که امروز را به شکرانه ی شهادت امام حسین روزه می گرفتند و بدین جهت صوم کراهت دارد. بنابراین نهی به صوم نخورده است و ما در این مقام دو امر داریم یکی امر به صوم و دیگری طلب ترک صوم (چون ترک صوم ضد تشبه به بنی امیه است) از این رو کانه صوم و ترک صوم دو مستحب مختلف هستند. هرچند ترک بهتر است و صوم کراهت دارد.

ص: ۵۱۰

خلاصه ی جواب این است که بحث ما در اجتماع امر و نهی است ولی در این مورد دو طلب (دو امر) وجود دارد یکی طلب فعل و دیگری طلب ترک از این رو این مورد از بحث خارج است.

اما جواب الثانی: در جواب اول عنوان راجح منطبق بر ترک بود به این معنا که مخالفت بنی امیه منطبق بر ترک الصوم بود. ولی در این جواب عنوان راجح با ترک ملازمت دارد نه انطباق. به این معنا که در روایات آمده است که روزه نگیرید تا

قدرت بر عزاداری داشته باشید و برای برپائی مراسم عزاداری ضعف بر شما مستولی نشود.

ایشان در کفایه با این عبارت به همین فرقی که بین جواب اول و دوم است اشاره می کند: (الا ان الطلب المتعلق به حینئذ لیس بحقیقی بل بالعرض.) که در جواب اول طلب به خود ترک الصوم خورده است (انطباق) ولی در جواب دوم طلب به عزاداری امام حسین خورده است (ملازم) و مجازا به ترک صوم خورده است.

قهرا با این بیان، سه مطلبی را که در جواب قبل گفتیم اینجا هم تکرار می شود که کراهت دو معنا دارد . دوم اینکه صوم کراهت دارد چون موجب ضعف می شود و سوم اینکه بنابراین نهی به صوم نخورده است بلکه دو طلب داریم یکی صوم و دیگری ترک صوم که هر دو مستحب هستند و بحث از اجتماع امر و نهی خارج می شود.

اما الجواب الثالث: محقق خراسانی این جواب را با عبارت (نعم یمکن ان یقال) بیان می کند. می گوید: صوم مستحب است و نهی هم بر صوم خورده است (تا بحال می گفتیم که دو طلب داریم یکی طلب صوم و یکی طلب ترک ولی الان می گوئیم امر و نهی هر دو به صوم خورده است) ولی نهی مولوی نیست بلکه ارشادی است یعنی ارشاد بر اینکه ای مکلف بدان ترک مصلحتش بیشتر است زیرا روزه گرفتن یا از باب تشبه به بنی امیه است و یا موجب ضعف می شود.

ص: ۵۱۱

نقول: جواب اول و دوم از محقق خراسانی تلاشی است برای اثبات مبنا و واقع گرائی در آن نیست.

یلاحظ علی الجواب الاول:

اولا: این فتوا بر خلاف فتوای تمام فقهاست زیرا حتی یک فقیه فتوا نداده است که روزه گرفتن و روزه نگرفتن هر دو مستحب باشد کما اینکه در نافله هنگام طلوع و غروب خورشید کسی نگفته است که هم فعل و هم ترک مستحب است و اصلا در شریعت چنین چیزی نداریم که عمل و ترکش هر دو مستحب باشد به این معنا که اگر یکی از دیگری ارجح است پس دومی مستحب نیست و اگر متساویین هستند پس مباح می شود که فعل و ترکش یکی است. ثانیا: این تاویل قرینه می خواهد. شارع از خود صوم نهی فرموده است و نهی به معنای زجر از عمل است. ما هم باید شریعت را بر ظواهرش حمل کنیم. شما از کجا این ظاهر را کنار می گذارید و می گوئید از صوم نهی نشده است بلکه این در حقیقت طلب ترک است.

یلاحظ علی الجواب الثانی: در بحث کنایه گفته شده است که بین لازم و ملزوم باید ملازمه ی عالیه و یا عقلیه وجود داشته باشد مثلا اگر کسی گفت: فلان کثیر الرماد به این معنا است که زیادی خاکستر دلیل بر زیادی طبخ است که دلالت بر زیادی مهمان دارد. ولی در این مورد ملازمه ای وجود ندارد. زیرا محقق خراسانی در این جواب مدعی است که طلب ترک صوم کنایه از عزاداری کردن است. واضح است که بین این دو ملازمه ی عرفیه ای وجود ندارد؛ چه بسیار افرادی که روزه دارد و عزادری هم می کند و چه بسیار افرادی که روزه ندارند و عزاداری هم نمی کنند.

ص: ۵۱۲

اما جواب سوم را قبول داریم.

الجواب الرابع: این جواب از طرف ماست و قبل از بیان این جواب روایتی را می خوانیم.

عن الراوی قال: سَأَلْتُهُ (ابا عبد الله) عَنْ صَوْمِ يَوْمِ عَرَفَهَ فَقَالَ عِيدٌ مِنْ أَعْيَادِ الْمُسْلِمِينَ وَ يَوْمُ دُعَاءٍ وَ مَسْأَلَهٍ قُلْتُ فَصَوْمُ عَاشُورَاءَ قَالَ ذَاکَ يَوْمٌ قُتِلَ فِيهِ الْحُسَيْنُ ع فَإِنْ كُنْتَ شَامِتاً (می خواهی شماتت کنی) فَصُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ آلَ أُمَيَّهَ نَذَرُوا نَذْراً إِنْ قُتِلَ الْحُسَيْنُ ع أَنْ يَتَّخِذُوا ذَلِکَ الْيَوْمَ عِيداً لَهُمْ يَصُومُونَ فِيهِ شُكْراً وَ يُفَرِّحُونَ أَوْلَادَهُمْ فَصَارَتْ فِي آلِ أَبِي سُفْيَانَ سُنَّهً إِلَى الْيَوْمِ فَلِذَلِکَ يَصُومُونَهُ وَ يُدْخِلُونَ عَلَى عِيَالَاتِهِمْ وَ أَهَالِيهِمُ الْفَرَحَ ذَلِکَ الْيَوْمَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الصَّوْمَ لَا يَكُونُ لِلْمُصِيبَهِ وَ لَا يَكُونُ إِلَّا شُكْراً لِلسَّلَامَهِ وَ إِنَّ الْحُسَيْنَ ع أُصِيبَ يَوْمَ عَاشُورَاءَ فَإِنْ كُنْتَ فِيمَنْ أُصِيبَ بِهِ فَلَا تَصُمْ وَ إِنْ كُنْتَ شَامِتاً مِمَّنْ سَرَّهُ سَلَامَهُ بَنِي أُمَيَّهَ فَصُمْ شُكْراً لِلَّهِ تَعَالَى (وسائل، باب ۲۱ از ابواب صوم المندوب، حدیث ۷.)

از این روایت استفاده می شود که مثال زدن به صوم روز عاشورا برای اجتماع امر و نهی مثالی غلط است زیرا با توجه به این روایت فقط امر است و نهیی در کار نیست. صوم همیشه امر دارد و نهی به تشبه به بنی امیه خورده است از این رو اگر تشبه نباشد مثلا کسی روزه ی قضا دارد و در خانه نشسته و صائم است این اصلا اشکالی ندارد. و در روایات هم در روز عاشورا عنوان لا تصم وجود ندارد لا سیما که قبل از شهادت اما حسین علیه السلام این روز را روزه می گرفتند و مستحب هم بود.

ص: ۵۱۳

الجواب الخامس: للسید المحقق البروجردی. این جواب عکس آنی است که ما گفته ایم و ایشان می گوید اصلا امری وجود ندارد و فقط نهی وارد شده است. ولی اگر روزه بگیرد روزه اش صحیح است زیرا ملاک صحت را دارد.

یلاحظ علیه: در روایات در مورد روز عاشورا امر هم وارد شده است لا سیما که قبل از واقعه ی کربلا این روز را روزه می گرفتند. و از طرفی ایشان می گوید که اگر فرد روزه بگیرد چون روزه اش ملاک را دارا است صحیح است در جواب می گوئیم که همین ملاک از امر به روزه بر می خیزید.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که یکی از ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی این است که در شریعت مقدسه امر و نهی با هم جمع شده اند و این دلیل واضحی بر امکان آن است. برای این دلیل سه مثلا ذکر کرده اند که از باب اجتماع وجوب و کراهت است.

صوم یوم عاشورا نماز در حمام نماز موضع تهمت

محقق خراسانی که خود امتناعی است در مقام جواب و توجیه این موارد بر آمده هر یک را مفصلا بحث کرده است.

در جلسه ی قبل جواب های ایشان بر مثال اول را ذکر کردیم و آنها را مورد بررسی و نقد قرار دادیم. سپس ما خود جواب دیگری را اضافه کردیم و از محقق بروجردی هم جواب دیگری را ذکر نمودیم.

امروز به جوابی می پردازیم که محقق خوئی از این مثال داده است.

ص: ۵۱۴

الجواب السادس: ایشان می گوید که امر روی ذات صوم رفته است ولی نهی روی صومی که با قصد قربت همراه است رفته است. بدلیل اینکه ایشان قائل است که قصد قربت قابل اخذ در متعلق نمی باشد از این رو فقط ذات صوم متعلق امر است.

یلاحظ علیه: هرچند قصد قربت در متعلق قابل اخذ نیست ولی عقلا ما می دانیم که ذات صوم فایده ندارد؛ صومی فایده دارد که در آن قربت به خداوند هم وجود داشته باشد از این رو لازم می آید که متعلق امر و متعلق نهی یکی باشد و در هر دو متعلق صوم با قصد امر است.

در میان این جواب های شش گانه فقط جواب سوم محقق خراسانی و جواب چهارم که از طرف ما بود قابل قبول است.

اما جواب از مثال دوم: فرق این مثال که عبارت است از نماز خواندن در حمام با مثال اول این است که در اولی بدل وجود نداشت ولی در این مثال بدل وجود دارد یعنی فرد می تواند نمازش را در خارج از حمام بخواند.

محقق خراسانی در اینجا در مقام جواب می گوید: هر سه جوابی که در قسم اول گفتیم در این مثال هم جاری است که عبارت بودند بر اینکه:

عنوان «راجح» بر «ترک نماز در حمام» منطبق است به این معنا که ترک نماز مورد طلب و امر قرار گرفته است. عنوان ملازم با ترک نماز در حمام وجود دارد یعنی طلب حقیقتا به عنوان ملازم می خورد و بالعرض و مجازا به خود نماز. نهی از ترک نماز در حمام ارشادی است.

سپس ایشان جواب چهارمی بیان می کند و در آن می گوید که عنوان قبیح (غیر راجح) بر فعل منطبق است.

توضیح ذلک: طبیعتی را که انسان انجام می دهد بوسیله ی مشخصاتی گاه بالا می رود و گاه پائین می آید مثلا مولی از کسی آب طلبیده است و فرد آب گوارا را در ظرفی سفالی که تمیز نیست می ریزد این موجب می شود که شان عمل پائین بیاید. هکذا در مورد نماز که گاه با مشخصاتی مانند انجام دادن آن در مسجد الحرام همراه می شود که موجب علو آن می شود و گاه آن را در حمام می خوانیم که موجب تنزل معراج بودن نماز می شود.

با این بیان نهیی که در نماز در حمام خورده است بدلیل این است که فعل نماز بر عنوان قبیحی منطبق است. قهرا نهی مولی در این موارد مولوی نیست بلکه ارشادی است (و مراد از کراهت اقل ثوابا است) و حال آنکه بحث ما در اجتماع امر و نهی در جائی است که نهی مولوی باشد.

سپس محقق خراسانی به اشکالی اشاره می کند که برخی به این جواب اشکال کرده اند که اگر واقعا طبیعت به وسیله ی مشخصات بالا ـ و پائین می شود پس باید همه ی نمازها موصوف به کراهت باشد مگر نماز در مسجد الحرام زیرا همه ی نمازها نسبت به نماز در مسجد الحرام پائین تر است و منقصت دارد و فقط نماز در مسجد الحرام مستحب است و بس.

ایشان در جواب می گوید که در این موارد ملاک، نماز متوسط است و آن نماز در خانه است آنچه از آن بالاتر باشد مستحب است و آنچه از آن کمتر باشد مکروه است.

ص: ۵۱۶

نقول: لعل که کلام ما همان روح جواب آخوند است و ایشان هم در مقام تبیین همین امر می باشد.

در این جواب باید ببینیم که اطلاق امر به صلات را در چه مقامی باید مقید کنیم. سه صورت را مطرح می کنیم در دو صورت باید آن را مقید کنیم و در یک صورت نه.

الصوره الاولی: اگر مولی بگوید «صل» بعد امری ارشادی داشته باشد به مانعیت مانند «لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه» یعنی این مانع است. در این صورت باید اطلاق امر با مقید کنیم به جائی که در وبر ما لا ـ یوکل نباشد. خلاصه اینکه ارشاد به شرطیت، جزئیت و مانعیت همه موجب مقید شدن امر اولی می شود. الصوره الثانیه: اگر دلیل اول ما مطلق باشد ولی دلیل حکم دوم ما مبین حکم وضعی نباشد بلکه مبین حکم تکلیفی باشد مانند «اقم الصلاه لدلوک الشمس» و بعد بگوید «یحرم الصلاه فی الثوب المغصوب». در این مورد هم دلیل دوم اطلاق دلیل اول را مقید می کند و نمی توان گفت «اقم الصلاه» اطلاق دارد و حتی در ثوب مغصوب را هم شامل می شود. الصوره الثالثه: دلیل اول مطلق است ولی نهیی هم آمده است که نه وضعی است و نه تکلیفی بلکه نهیی تنزیهی است یعنی صرفا برای راهنمائی آمده است مانند «لا تصل فی الحمام» در این مورد وجهی ندارد که دلیل دوم اطلاق اول را مقید کند زیرا در این مورد بین دو دلیل تعارضی نیست بخلاف مورد اول و دوم که نمی شد به هر دو دلیل عمل کرد.

ص: ۵۱۷

اما جواب از مثال سوم: محقق خراسانی در اینجا ابتدا طبق مبنای اجتماعی، اول کلام را توضیح می دهد سپس در مقام جواب بر می آید.

ابتدا می گوید: قائلین به اجتماع ممکن است در متعلق نهی تصرف کنند بگویند که در «لا تصل فی مواضع التهمه» نهی به صلاه نخورده است بلکه نهی به بودن در مواضع تهمه خورده است غایه ما فی الباب گاه مواضع تهمت با نماز همراه می شود این دقیقا مانند صل و لا تغصب است.

سپس می گوید که ممکن است ایشان در حکم تصرف کنند. یعنی لا تصل را حمل بر ارشاد کنند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

سخن در مثال سوم بود که عبارت بود از نماز خواندن در مواضع تهمت و فرق آن با مثال دوم که نماز در حمام بود این است که در دومی نهی به خود عبادت خورده است ولی در مثال سوم به نماز نخورده است بلکه به بودن در مواضع تهمت خورده است غایه ما فی الباب گاه بودن در موضع تهمت نسبت به صلاه عنوان ملازم است و گاه عنوان متحد؛ اگر بگوئیم که مکان جزء نماز است می شود عنوان متحد و اگر بگوئیم که از لوازم نماز است می شود عنوان ملازم.

دیروز گفتیم که محقق خراسانی می گوید که علی القول بالاجتماع دو جواب داریم:

یکی اینکه در متعلق تصور کنیم و بگوئیم امر روی صلاه رفته است و نهی روی مکان (چه ملازم و چه متحد). دوم اینکه اجتماعی نهی را حمل بر ارشادی کند.

ص: ۵۱۸

سپس این سوال مطرح شده است که چرا محقق خراسانی از طرف اجتماعی جواب می دهد و حال آنکه خودش امتناعی است.

جوابش این است که قائلین به اجتماع هم باید در اینجا جوابی برای خودشان آماده کنند زیرا قبلا گفتیم که صاحب کفایه گفته است این مشکل فقط دامن امتناعی را نمی گیرد بلکه دامن اجتماعی را هم می گیرد زیرا بحث اجتماعی در جائی است که امر و نهی روی دو عنوان رفته باشد ولی این مثال ها را برای موردی ذکر کرده اند که امر و نهی روی یک عنوان رفته است و محقق خراسانی از طرف قائلین به اجتماع این را توجیه کرد که متعلق امر و نهی دوتا است یا اینکه حمل بر ارشاد شود.

و اما قائلین به امتناع در این قسم دو جواب می دهد:

اینکه نهی را حمل بر ارشاد کنیم کما مر. زیرا اجتماع امر و نهی در جائی است که هر دو مولوی باشند. اگر بگوئیم که کون فی المکان جزء نماز نیست بلکه ملازم است در اینجا امتناعی می گوید که امر روی نماز رفته است و نهی روی کون فی المکان التهمه رفته است. بله اگر بگوئید که کون متحد با نماز است دیگر نمی تواند این جواب را بگوید زیرا لازم می آید که

امر و نهی در شیء واحد جمع شده است و امتناعی از آن فرار می کند (هرچند اجتماعی با این مشکل ندارد زیرا او قائل به اجتماع است ولی امتناعی که می گوید امر و نهی با هم جمع نمی شوند این مورد از مثال های اجتماع امر و نهی که در شریعت هم وارد شده است)

ص: ۵۱۹

ان قلت: سابقا گفتیم که شیء ممکن است واجب باشد ولی لوازم آن واجب نباشد هرچند نباید محکوم به حکم ضد نباشد. مثلاـ اربعه ممکن است واجب باشد ولی زوجیت واجب نباشد ولی دیگر حرام هم نباید باشد. حال چرا در اینجا محقق خراسانی می گوید که مانع ندارد که نماز واجب باشد ولی ملازمش که کون است حرام باشد؟

قلت: لازم اگر مساوی باشد حق با شما است و حکم مزبور جاری است ولی اگر لازم اعم شد مثلا مکان نماز که هزاران هزار مصداق دارد (نظیر مسجد، خانه و غیرهما) و یکی هم خواندن آن در مکان تهمت است از این رو مانع ندارد که یک قسم از لازم حرام باشد و ما بقی حرام نباشد.

مسئله ی دیگر این است که قبلا گفتیم که کراهت دو معنا دارد:

۱. گاه به معنی منقصه و حزازه در فعل است

۲. گاه به معنی اقل ثوابا است.

حال کراهت به معنای دوم آیا در همه ی اقسام جاری است و یا فقط در بعضی جاری است و یا بین اجتماعی و امتناعی فرق بگذاریم؟

اما کراهت به معنای اول در مثال اول که صوم یوم عاشورا است جاری نیست زیرا اقل ثوابا در جائی است که بدل داشته باشد. اما کراهت در مثال دومی که نماز در حمام است جاری است زیرا نماز در حمام بدل دارد و نماز در این مکان موجب می شود که ثوابش کمتر باشد و معراج بودنش از غیر حمام کمتر باشد. اما محقق خراسانی در مورد اقل ثوابا در مثال سوم می گوید که امتناعی می تواند قائل به اقل ثوابا باشد ولی امتناعی نمی تواند. و عبارت ایشان در کفایه چنین است: و قد انقدح بما ذکرناه انه لا مجال اصلا بتفسیر الکراهه فی العباده باقلیه الثواب فی القسم الاول مطلقا و فی هذا القسم (قسم سوم) علی القول بالجواز (جواز اجتماع امر و نهی.)

ص: ۵۲۰

توضیحه: علی القول بجواز اجتماع، امر و نهی هر دو مرکب خودش را دارد و نه امر به نهی سرایت می کند و نه نهی به امر و هر کدام مستقل است و معنا ندارد که قائل به اقل ثوابا بشویم و اما بنابر قول به امتناع شیء واحدی وجود دارد و باید کراهت به معنای اقل ثوابا باشد.

تا الان ادله ای که می خواندیم از باب وجوب و کراهت بود.

سپس آخوند در اجتماع وجوب و استحباب میگوید: دو حکم که هم مولوی باشند هم فعلی و هم حقیقی قابل جمع نیستند حتی مانند وجوب و استحباب و امکان ندارد که عبادت هم واجب باشد هم مستحب از این رو باید یکی از این سه تصرف را اعمال کنیم

در حکم مولوی میگوئیم که وجوب مولوی است ولی استحباب ارشادی است از این رو مانع و تضاد حل میشود. در حکم فعلی تصرف کنیم و بگوئیم وجوب و استحباب مولوی هستند ولی وجوب فعلی است ولی استحباب شانی و اعتباری است. در سومی تصرف کنیم و هر دو مولوی و فعلی باشند ولی وجوب حقیقی است و استحباب مجازی مانند نماز خواندن به امام مخالف که امر روی نماز رفته است ولی استحباب روی تالیف قلوب رفته است و بالعرض میگویند که نماز در این جماعت مستحب است.

تنبیهات

مرحوم آخوند در این مکان به سه تنبیه اشاره میکند.

التنبیه الاول: فیما اذا اضطر الی ارتکاب الحرام

مثلا کسی است که در زمین غصبی محبوس است و این تنبیه دو صورت دارد یکی آن است که ارتکاب حرام بلا اختیار است مثلا او را حبس کردند و گاه با اختیار است:

اما در شق اول که بلا اختیار است را در دو محور بحث می کنیم.

اما از نظر تکلیف لا ـ شک در اینکه ما دامی که اختیار ندارد محذوری بر او نیست بدلیل حدیث رفع. حال آیا اعمالش هم صحیح است؟ اگر اجتماعی باشیم یقینا نماز صحیح است و اگر امتناعی باشیم و امر را مقدم کنیم باز یقینا اعمالش صحیح است و حتی اگر امتناعی باشیم و نهی را مقدم کرده باشیم باز اعمالش صحیح است زیرا نهی در اینجا فعلی نیست زیرا او اختیاری برای رهائی از نهی ندارد و با سقوط نهی دوباره امر به تنهائی عمل میکند و عملش صحیح است.

ثم ان للبروجردی اشکال ههنا: مانع از صحت صلاه تنها وجود نهی نیست که با شانی کردن آن کار تمام باشد بلکه مانع اصلی مفسده ی موجوده است و به عبارت دیگر اقوی بودن ملاـک حرمت است یعنی وجود نهی مانع از صعود صلاه به سمت خداست.

یلاحظ علیه: صحیح است که نهی مفسده دارد ولی وجدانا در مورد مضطر ملاک نماز اقوی است. و تصرف در مال در جائی قبیح است که فرد مستولی باشد و از طرف دیگر این مسئله با مسئله ی تکوین فرق دارد مثلا آتش در همه میسوزاند ولی در مسائل اجتماعی و اعتباری اینگونه نیست که ملاک همیشه باقی باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تنبیه اول بود که فرد مضطر شد که حرامی را مرتکب شود مثلا کسی است که در زمین غصبی محبوس است و این تنبیه دو صورت دارد یکی آن است که ارتکاب حرام بلاـ اختیار است مثلا او را در زمین غصبی حبس کردند و گاه با اختیار است:

ص: ۵۲۲

اما در شق اول که بلاـ اختیار است گفتیم که فرد یقینا گناهی را مرتکب نشده است و اما از نظر صحت اعمال هم گفتیم که اجتماعی یقینا باید بگوید که نمازش صحیح است و هکذا بنا بر قول به امتناع زیرا اگر امر را مقدم کند یقینا عمل را صحیح می داند و حتی اگر نهی را مقدم کند باز اعمالش صحیح است زیرا نهی در اینجا فعلی نیست زیرا او اختیاری برای رهائی از نهی ندارد و با سقوط نهی دوباره امر به تنهائی عمل میکند و عملش صحیح است.

بله اگر آدم مضطر بدل مباح پیدا کند باید به آن بدل مباح عمل کند مثلا اگر آب غصبی در زندان دارد ولی خاک غصبی نیست باید تیمم کند.

فان قلت: مرحوم نائینی میگوید که مضطر باید به مقدار اضطرار در مکان تصرف کند و ما زاد بر آن جایز نیست و انسان محبوس باید بجای رکوع و سجود ایماء و اشاره کند زیرا تصرف ایماء و اشاره کمتر از انجام حرکت آن دو است.

قلنـا: در هر صورت حجم بـدن فضا را پر کرده است و چه راست بایسـتد یا خم شود فرقی نـدارد. و احتیاط در این حـد معقول نیست و فقط در بدل مباح باید به آن مباح عمل کند.

ان قلت: در مـورد انسـان محبوس نمـاز واجب نیست زیرا یـا مبـاح بودن شـرط است یـا غصب بودن مـانع است (علی اختلاف المبنی مثلا ما لا یوکل لحمه آیا لا یوکل مانع است یا یوکل لحمه شـرط است.) الان امر روی کل اجزاء نماز رفته است یا به شرط مباح بودن مکان یا به شرط عدم غصبیت حال که امر روی پنج مورد مثلا رفته بود یکی ساقط شد و مرکب وقتی یکی از اجزائش ساقط شود بقیه دیگر امر نـدارد. (ماننـد همین شـبهه را در اقل و اکثر ارتباطی دارد مثلا کسـی به سوره جاهل است و برائت جاری کرد آیا فقط میتواند مابقی را بیاورد که میگویند با سقوط حمد ما بقی امر ندارد)

ص: ۵۲۳

قلت: به دو وجه میتوان جواب داد:

۱. یکی همان که در اقل و اکثر گذشت و این است که این امر منبسط است روی پنج مورد و اگر یکی را با برائت حذف کردیم امر روی چهار تا باقی است.

۲. جواب دیگر این است که شرطیت بر دو قسم است:

• گاه مولی به شرطیت تصریح میکند که از باب جعل شرطیت یا جعل مانعیت است مانند «صل مع کون المکان مباحا» در این صورت ممکن است اشکال وارد باشد ولی در شرع هیچ گاه جعل شرطیت وجود ندارد.

• مولی فقط حکم تکلیفی کرده است مانند «لا ـ تغصب» و ما از آن حکم غصبی را انتزاع کردیم. حال حکم تکلیفی به سبب اضطرار رفت حکم وضعی آن هم از بین میرود و به سایر اجزاء و شرائط ضرر نمیزند.

و اما البحث فی الاضطرار بسوء الاختیار و هو العمده فی البحث

مانند کسی که عن اختیار به زمین غصبی رفت که خیلی وسیع هم بود و وقتی به اثناء رسید پشیمان شد در اینجا دو مسئله است

یکی اینکه حکم باز گشت او از زمین چیست. و دوم اینکه اگر دید وقت نمازش تنگ است حکم نمازش چیست.

اما در قسم اول (حکم خروج) شش قول است.

مرحوم بروجردی و امام قائلند که خروج حرام است. شیخ انصاری و نائینی قائلند خروج واجب است. صاحب فصول میگوید که خروج واجب است ولی عقاب هم دارد بدلیل نهی سابق که ساقط شده است. و دلیل سقوط، عصیان است (سه چیز موجب سقوط نهی است: اطاعت، عصیان و از بین رفتن موضوع). جبائی پدر و پسر معتزلی خروج را هم واجب میدانند و هم حرام. محقق خراسانی قائل است فرد در این حالت شرعا محکوم به حکم نیست خروجش نه واجب است نه حرام ولی معاقب است بالنهی السابق الساقط لکنه محکوم عقلا بالخروج از باب اقل الاضطرارین زیرا ماندن بدتر از این است که کمتر بمانی (و هو المختار)

ص: ۵۲۴

هر دو حکم بر او بار است ولی بالترتب یعنی حکم او اینگونه است: لا- تغصب فان عصیت فاخرج این خروج به یک معنا غصب است و حرام و به یک معنا مقدمه ی واجب است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم اضطرار به حرام بود و به قسم دوم رسیدیم که کسی به سوء اختیار کاری کرد که به انجام حرام مضطر شود مثلا مانند کسی که عن اختیار به زمین غصبی رفت که خیلی وسیع هم بود و وقتی به اثناء رسید پشیمان شد در اینجا دو مسئله است

یکی اینکه حکم باز گشت او از زمین چیست. و دوم اینکه اگر دید وقت نمازش تنگ است حکم نمازش چیست.

اما در قسم اول شش قول مطرح شده بود و ما ابتدا نظر محقق خراسانی را مطرح می کنیم

القول الاول: و هو کلام الخراسانی و هو المختار. که خروج حرام است ولی بالنهی السابق الساقط و لکنه معاقب و محکوم عقلا بالخروج. و فیه اربعه ی مراحل.

واجب عقلا- له الخروج (عقل به او می گوید که باید از زمین بیرون روی) لیس له واجب شرعا الخروج (این خروج واجب شرعی نیست) منهی عنه بالنهی السابق الساقط (هرچند خروج واجب شرعی نیست ولی حرام هم هست زیرا نهی سابق که اکنون ساقط شده است او را نهی کرده بود) و لیس بمنهی عنه بالنهی الفعلی. (الان نهی فعلی ندارد)

اما مرحله ی اولی: واجب عقلا له الخروج

عقل می گوید که تنها راه خلاصی از تصرف در ملک حرام در خروج خوابیده است و عقل می گوید فرد بین دو محذور گرفتار شده است یکی اینکه در زمین غصبی بماند و دیگر اینکه خارج شود و به مقدار خارج شدن در زمین مکث کرده باشد و بین این دو محذور چون دومی عصیانش کمتر است باید به همان عمل کند.

ص: ۵۲۵

اما مرحله ی ثانیه: لیس له واجب شرعا الخروج

اگر خروج واجب شرعی باشد یا باید از باب وجوب نفسی باشد و یا از باب وجوب غیری.

اما وجوب نفسی در اینجا راه ندارد زیرا در شرع نیامده است که خروج واجب است و فقط گفته شده است که غصب حرام است. (ممکن است کسی بگوید که در روایات آمده است که «الغصب مردود» یعنی باید غصب را رد کنی و رد هر چیزی به حسب آن است. رد کردن غصب به معنای خروج از مکان غصبی است پس خروج واجب است شرعا ولی این در حقیقت

تاکیـد همان حرمت غصب است و در مقام بیان حرمت بقاء و وجوب رد کردن آن نیست. و اما وجوب غیری راه نـدارد به این معنا که خروج مقـدمه باشـد برای ترک بقاء (ترک الحرام) باشـد. زیرا مقدمه ای واجب است که خود مقدمه حلال باشد و اما مقدمه ی محرمه دیگر واجب نیست.

ان قلت: گـاهی مقـدمه ی حرام واجب می شود و آن هنگـامی است که ذی المقـدمه اولویت داشـته باشـد مثلا انسانی در آب غرق می شود و تنها راه نجات او عبور کردن از زمین غصبی است که بایـد این تصـرف را انجام دهـد و فرد را نجات دهـد در اینجا خروج مقدمه ی حرام است ولی چون مقدمه ی واجب اهم است باید آن را انجام داد. هکذا در ما نحن فیه خروج مقدمه ی واجب اهمی است که عبـارت است از ترک البقـاء الی آخر العمر است از این رو برای رسـیدن به واجب اهم بایـد وجوبا از باب مقدمه خروج را انجام دهد هرچند خروج حرام است.

ص: ۵۲۶

قلت: اگر ذی المقدمه بسوء اختیار نبود حق باشماست مثلا غرق شدن فرد مسلمان ولی در ما نحن فیه بحث در جائی است که فرد بسوء الاختیار وارد زمین غضبی شده است و دیگر هرگز مقدمه اش که خروج است واجب نمی باشد.

اما مرحله ی ثالثه: منهی عنه بالنهی السابق الساقط

توضیح ذلک: در معصیت لازم نیست که انسان همان لحظه حکم داشته باشد بلکه کافی است که در ظرفی از ظروف قادر باشد بعد خود را عاجز کند مانند کسی که خود را از کوه پرت میکند همین فرودش حرام است بالنهی السابق الساقط. هکذا در ما نحن فیه.

علامه ی طباطبائی به آخوند اشکال میکند که چه اشکالی دارد که آن فرد خطاب هم داشته باشد زیرا خطاب دو شرط دارد یک قدرت و دوم اثر. اما قدرت را داشته است در قبل از ورود به محل غصبی ولی اثر آن هم اکنون هم باقی است از این رو منهی عنه است بالنهی الفعلی.

یلاحظ علیه: بین خطاب جدی و بین اتمام حجت خلط شده است این فرد که میخواهد از باغ خارج شود و میگوئیم خروجش حرام است اصلا اراده ی لا تغصب منعقد نمیشود بلکه اتمام حجت وجود دارد زیرا قبل از ورود به باغ خطاب داشت و او هم ملتفت بود.

اما مرحله ی رابعه: و لیس بمنهی عنه بالنهی الفعلی.

ان قلت: الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار که چون عمدا خودش را وارد معصیت کرده بگوئیم لا تغصب اراده ی جدیه دارد.

قلت: قاعده ی مزبور یک قید دارد و آن عقابا و وضعا است نه اینکه خطابا و وضعا هم اینگونه باشد زیرا کسی که از کوه در حال پرت شدن است خطاب به لا تهبط بر او قبیح است زیرا اختیار ندارد ولی عقاب دارد.

ص: ۵۲۷

القول الثانی: قول المحقق البروجردی و الامام و هو القول بان الخروج حرام.

ایشان قائلند که خروج حرام است و نهی دارد.

مرحوم بروجردی در بیان این کلام میگوید: (ان الخروج حرام و لیس بواجب فلان التصرف فی مال الغیر بغیر اذنه او مع نهیه حرام و خروج عن طاعه المولی من دون فرق بین التصرف الدخولی و الخروجی فی نظر العقل فانه یری جمیع التصرفات فی کونها معصیه و خروجا عن رسم العبودیه)

آنچه گذشت کلام محقق بروجردی بود و اما تقریر امام را بعدا ذکر می کنیم و در هر صورت این دو بزرگوار بر خلاف محقق خراسانی که می گفت به نهی سابق ساقط حرام است قائلند که نهی فعلی دارد.

یلاحظ علیه: ان کلام البروجردی یدور بین امرین:

یکی این که نهی خطاب بالخصوص داشته باشد و خروج حرام مستقل است بدین معنا که شارع می گوید لا تخرج.

فیه: اگر این گونه باشد و خروج حرام فعلی باشد یعنی خارج نشو و این از باب دفع فساد به افسد است بله اگر حرام به نهی سابق ساقط باشد فبها و هو المختار.

دوم اینکه اطلاق لا یجوز التصرف فی مال الغیر همان طور که ورود را گرفته است خروج را هم شامل است فیه: میگوئیم این کلام صحیح است ولی قبل از ورود و اما اکنون که بسوء اختیارش وارد شده است هنگام خروج دیگر اطلاق آن شامل او نمی شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۰۴

ص: ۵۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در حکم اضطرار به حرام بود و به قسم دوم رسیدیم که کسی به سوء اختیار کاری کرد که به انجام حرام مضطر شود مثلا مانند کسی که عن اختیار به زمین غصبی رفت که خیلی وسیع هم بود و وقتی به اثناء رسید پشیمان شد در اینجا دو مسئله است

یکی اینکه حکم باز گشت او از زمین چیست. و دوم اینکه اگر دید وقت نمازش تنگ است حکم نمازش چیست.

اما در قسم اول، شش قول مطرح شده بود و ما در جلسه ی قبل قول محقق خراسانی که مختار ما هم بود را بررسی کردیم سپس به قول دوم پرداختیم که کلام مرحوم بروجردی و حضرت امام بود که قائل بودند که خروج حرام است و تقریر مرحوم بروجردی را مطرح کردیم که از این راه وارد شده بود که خروج از باب تصرف در مال غیر است و در نتیجه حرام است و ما اشکال خود را به آن مطرح کردیم.

بیان حضرت امام بر حرمت خروج: حضرت امام هم قائل به حرمت خروج است. ایشان مبنائی برای خود دارد و آن اینکه خطابات شرع مقدس خطابات شخصی نیست بلکه خطاباتی است قانونی.

توضیح ذلک: اگر خطاب شخصی باشد مثلا ـ به زید بگوییم که این خروج بر تو حرام است، این مشروط به این است خود شخص، قدرت بر ترک داشته باشد و الا خطاب به فرد غیر قادر قبیح است.

ولی اگر شرع مقدس به شخص خطاب نکند بلکه عنوان «الناس» و یا «المومنون» را مخاطب قرار داده بگوید که تصرف در مال غیر حرام است در این موارد احکام شارع هم قادر را شامل می شود و هم عاجز را و هم عالم و جاهل را زیرا هر دو مصداق الناس و یا المومنون هستند و خطاب به جمعی که در آن عده ای هم قادر نیستند قبیح نیست.

ص: ۵۲۹

ایشان بعدا می فرماید که کار عقل این است که عذر تراشی کند نه اینکه خطابات مولا را تقیید کند زیرا عقل در آن مقام نیست که کلام مولی را مقید کند. به این معنا که خطابات مولی به همان قوت خودش باقی است غایه ما فی الباب عقل در مقام عذر تراشیدن بر آمده می گوید فلان شخص از امتثال عاجز بوده باشد.

سپس اضافه می کند هرچند کار عقل عذر تراشیدن است ولی در اینجا عقل عذری برای فرد درست نمی کند زیرا این فرد بسوء اختیار وارد زمین شده است از این رو خطاب «لا تصرف فی مال الغیر» او را شامل می شود و به بیان دیگر، هم مقتضی موجود است (خطاب او را شامل می شود) و هم مانع هم مفقود است (زیرا عقل نمی تواند برای او عذری پیدا کند.)

یلاحظ علیه:

اولا: اینکه می فرمایید عقل نمی تواند خطابات شارع را مقید کند در خطابات شخصی هم وارد است مثلا مولی به زید می

گوید که به من آب بده و زید فلج است و قدرت بر حرکت ندارد در آنجا هم می گویند که قدرت از شرائط عامه ی تکلیف است و عقلاـ او نمی توانـد امر را امتثال کنـد و خطابات شخصـی با خطابات قانونی در این امر یکی است چرا بایـد بگوئیم که دسـتور مولی در خطابـات شخصـی توسط عقل مقیـد می شود ولی در خطابات قانونی نه. ثانیا: اینگونه نیست که عقل از چنان قـدرتی بر خوردار باشد که خطابات مولی را مقید کند بلکه کار عقل این است که کشف می کند و می گوید خداوند حکیم و عادل است و مقتضای این دو صفت این است که اراده ی او از اول متوجه عالم و قادر باشد.

ص: ۵۳۰

(این اشکال را هم به فیلسوفان وارد می کنند که اینها برای خداوند متعال تعیین تکلیف می کنند و می گویند این کارها مطابق عقل است و باید در افعال خداوند وجود داشته باشد. این کلام صحیح نیست زیرا کار فیلسوف این است که طبق محاسبات عقلی واقعیت ها را کشف می کند و بس)

ثالثا: ممکن است خطابات مولی در مقام اثبات عام باشد و همه ی افراد را حتی عاجز و جاهل را هم شامل شود ولی در مقام ثبوت دیگر این دو را شامل نمی شود و در اصول ذکر شده است که اهمام در عالم اثبات جائز است مثلا مولی به شکل مهمل بگوید: «الغنم حلال» و نگوید که کدام غنم آیا غنم موطوء، مغصوب، مملوك و غیر آن را هم شامل است یا نه ولی در مقام ثبوت باید غیر مهمل و واضح باشد و دیگر دائره ی این اراده نمی تواند وسیع باشد و حتی عاجز و جاهل را هم شامل شود.

القول الثالث: قول الشیخ الانصاری که قائل است که خروج واجب است.

صاحب کفایه به این قول عنایت بیشتری دارد و سعی می کند آن را رد کند. صاحب کفایه در اینجا به سه ان قلت اشاره می کند که از طرف شیخ است و قلت از ناحیه ی صاحب کفایه است.

شیخ می گوید که خروج واجب است زیرا مقدمه ی ترك بقاء است و مقدمه ی واجب واجب است.

محقق خراسانی سه اشکال می کند:

ما دلیلی نداریم که ترك البقاء واجب باشد بلکه آنچه در شرع آمده است این است که غصب حرام است.

ص: ۵۳۱

ما این نکته را اضافه می کنیم که اللهم الا ان یقال که شیخ بگوید غصب حرام او هرچیز که حرام است ضد عامش (که نقیض آن است که همان ترک الغصب و ترک بقاء است) واجب است.

اگر قبول کنیم که ترک البقاء واجب است و مقدمه ی آن هم واجب است ولی مقدمه ی بر سه قسم است:

مقدمه ی غیر منحصره مثلاـ برای نجات انسان غریق هم می توانم از زمین غصبی بروم و هم از زمین مباح که مسلما نباید از زمین غصبی بروم. مقدمه ی محرمه ی منحصره باشد مانند مثال قبل که راه نجات غریق منحصر به عبور از زمین غصبی باشد. مقدمه ی محرمه منحصره باشد ولی من به سوء اختیار خودم را در موقعیتی انداخته ام که به این مقدمه مبتلا بشوم.

در قسم اخیر که مربوط به بحث ماست ما قبول نداریم که این مقدمه واجب باشد.

اگر حرف شیخ درست باشد لازمه اش این است که حرمت خروج و عدمش به اراده ی مکلف بستگی داشته باشد و ارتباطی به اراده ی حق تعالی نداشته باشد. به این معنا که اگر از اول اگر اراده ی دخول نداشتم و داخل هم نشدم (دخول و همچنین ماندن و) خروج حرام بود است ولی اگر با سوء اراده ی داخل شدم خروج از باب مقدمه ی واجب واجب باشد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود که به سوء اختیار در زمین غصبی رفت حال حکم خروجش چیست. در این مقام اقوالی ذکر شده بود. بحث در کلام شیخ بود که قائل به این بود که خروج واجب است.

ص: ۵۳۲

دلیل اول ایشان این بود که بقاء حرام است و ترک بقاء واجب و خروج مقدمه ی ترک البقاء است و از باب مقدمه ی واجب، واجب است.

و اشکالات محقق خراسانی را به این دلیل ذکر کردیم.

دلیل دوم شیخ: صحیح است که تصرف در مال غیر دخولا و بقاء حرام است ولی تصرف خروجی دیگر حرام نیست زیرا اگر هنوز داخل نشده است معنی ندارد به او بگوئیم که خروج بر شما حرام است و این مانند سالبه به انتفاء موضوع است و اگر وارد شده است هرچند خروج در اختیار اوست ولی او مضطر است. مانند کسی که عقربی او را گزیده است و پزشک به او می گوید فقط با خوردن خمر شفا می یابی که می گویند شرب خمر از داروی منحصر به فرد باشد شربش اشکال ندارد. هکذا خروج هم در فرض بالا اشکال ندارد. و حرمت از آن برداشته می شود.

مرحوم آخوند دو جواب میدهد:

خروج نمیتوانـد حرام باشد به این امر نقض میشود که در بقاء که گفتید حرام است چه میگوئید چرا که بقاء و خروج مانند هم انـد و بقـاء قبـل از دخـول در اختیـار نیست و بعـد از دخول به خروج مضـطر است. هر چه شـما در بقـاء بگوئیـد در خروج هم میگوئیم. اینکه الامور علی قسـمین : مباشـری و تولیدی. مباشـری آن است که بلا واسـطه در اختیار انسان است مانند نشسـتن و برخاسـتن ولی در مقابل آن تولیـدی استماننـد احراق خانه که احراق در اختیار من نیست ولی سـببش در اختیار من است. از این رو دخول در مکان غصبی که در اختیار من است قهرا بقاء و خروج هم در اختیار شماست. و به بیان دیگر با اختیاری بودن دخول خروج هم اختیاری میشود.

ص: ۵۳۳

ما نیز دو اشکال دیگر اضافه میکنیم:

ما اصلا به این عنوان دلیل نداریم که الدخول حرام و البقاء حرام و الخروج حرام و اصلا در شرع حکمی شرعی نداریم که به این عناوین تعلق گرفته باشد. ما فقط یک دلیل داریم و آن اینکه غصب حرام است. و به بیان دیگر آنی که موضوع حکم شرعی است این است که التصرف فی مال الغیر حرام و دخول و بقاء و خروج از مصادیق آن به شمار مِی آیند. میان مثال (شرب خمر) و ممثل (خروج از ارض مغصوبه) فرق است زیرا در مسئله ی شراب یک دلیل برای حرمت خمر داریم و یک دلیل بر اینکه حفظ نفس واجب است (و لا تلقوا بایدیکم الی التهلکه) و این دو متزاحمین است و حفظ نفس اقوی است که باید آن را اخذ کرد در نتیجه حرمت شراب از بین میرود. ولی در ما نحن فیه فقط یک حکم داریم و آن اینکه تصرف در مال غیر حرام است.

دلیل سوم شیخ: چگونه می توان قائل شد که ذی المقدمه واجب است (ترک المکان و تخلص) و مقدمه اش که خروج است حرام باشد.

آخوند در جواب میگوید: تکلیف به مالا یطاق نیست. بله تخلص و بقاء واجب است ولی عقل میگوید خودت به سوء اختیار خودت را در این تنگنا قرار دادی از این رو باید اقل المحذورین را انتخاب کنی و آن اینکه بیرون برو که از بقاء بهتر است. و این همان است که ما قبلا گفتیم که خروج حرام است بالنهی السابق الساقط.

ان قلت: چه مانعی دارد که خروج هم واجب باشد و هم حرام. حرام باشد قبل از دخول و واجب باشد بعد از دخول. این چون در دو زمان است مشکلی ایجاد نمیکند.

قلت: آخوند در رد میگوید: هر چند صدور نهی قبل از دخول است و صدور امر بعد از دخول ولی زمان امتثال آن یکی است و مجرد اینکه امر قبل و نهی بعد بوده است کافی نیست و چون هر دو ناظر به یک زمان هستند که همان زمان امتثال است نمی شود که هم حرام باشد و هم حلال. مانند اینکه شنبه بگویم یک شنبه صومش واجب است و یکشنبه بگویم امروز صومش حرام است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود که به سوء اختیار در زمین غصبی رفت حال حکم خروجش چیست. در این مقام اقوالی ذکر شده بود. در جلسه ی قبل کلام شیخ انصاری را مطرح کردیم که قائل بود خروج واجب است و آن را نقد کردیم.

القول الرابع لصاحب الفصول: کلام ایشان از دو جزء تشکیل شده است:

خروج واجب است شرعا خروج بدلیل نهی سابق که ساقط شده است منهی عنه است و عقاب دارد و دلیل سقوط، عصیان است (سه چیز موجب سقوط نهی است: اطاعت، عصیان و از بین رفتن موضوع).

شیخ انصاری در جزء اول با صاحب فصول همراه است همان طور که محقق خراسانی هم در جزء دوم با صاحب فصول هم رای می باشد از این رو ردی که محقق خراسانی به این کلام وارد می کند باید متوجه جزء اول باشد نه دوم. ایشان در رد مدعای صاحب فصول می گوید:

اولا: در رد دلیل شیخ گفتیم که وجهی بر این مدعا وجود ندارد که خروج شرعا واجب باشد زیرا اگر واجب باشد باید به عنوان مقدمه واجب باشد و مقدمه ای واجب است که ذاتا مباح باشد ولی این حرام است زیرا از باب تصرف در غصب است.
ثانیا: لازم می آید که فعل واحد که همان خروج باشد هم متصف به وجوب باشد و هم حرمت.

ص: ۵۳۵

سپس اضافه می کند:

ان قلت: چه مانعی دارد که خروج هم واجب باشد و هم حرام. حرام باشد قبل از دخول و واجب باشد بعد از دخول. این چون در دو زمان است مشکلی ایجاد نمیکند.

قلت: آخوند در رد میگوید: هر چند صدور نهی قبل از دخول است و صدور امر بعد از دخول ولی زمان امتثال آن یکی است

ان قلت: حرمت مطلق است و سه فرد مستقل دارد: یعنی لا ـ تغصب دخولا ـ بقاء و خروجا اما وجوب یک فرد دارد و آن هم مقید به دخول است یعنی اخرج ان دخلت از این رو منافاتی بین آن دو نیست و قابل جمع اند.

قلت: فرق نمی کند که آن سه فرد داشته باشد و این یک فرد زیرا در هر صورت خروج که بعد از دخول، مورد امر قرار گرفته است در حقیقت در تحت آن سه فرد منهی عنه نیز قرار دارد.

یلاحظ علی الاشکال الثانی للمحقق الخراسانی: صاحب فصول قائل است که بعد از دخول نهی سابق ساقط شده است از این رو نهی از تصرف در زمین غصبی دیگر وجود ندارد لذا چگونه شما قائل هستید که خروج هم متصف به وجوب است و هم حرمت چرا که دیگر حرمتی باقی نمانده است. (خصوصا که محقق خراسانی در جزء دوم با صاحب فصول هم عقیده است و نباید به او در این بخش اشکال کند.)

یمکن ان یدافع عن المحقق الخراسانی: که منظور ایشان بعد از دخول نیست زیرا بعد از دخول فقط امر وجود دارد و نهی از بین رفته است ولی قبل از دخول هر دو وجود دارد یکی وجوب خروج زیرا می گوید که من مقدمه ی تخلص از زمین غصبی هستم که واجب است و دیگری حرمت است زیرا می گوید من از اقسام غصب هستم.

القول الخامس: قول ابو هاشم جبائی که فرزند ابو علی است که اهل جباء که منطقه ای از اهواز است می باشند و پدر در ۳۰۳ و و پسر در ۳۲۱ فوت کرده است. ایشان قائل است که خروج هم واجب است و هم حرام و میرزای قمی هم در قوانین این قول را اختیار کرده است.

فرق این قول با صاحب فصول در این است که ایشان قائل بود که نهی ساقط شده است ولی ایشان نهی را باقی می داند.

صاحب کفایه: بین طرح مدعای او و دلیل او یک صفحه فاصله انداخته است و خلاصه ی دلیل ایشان این است که یک دلیل داریم به نام «یحرم الغصب» و دلیل دیگری هم این است که «تخلص عن الغصب» که مصداق تخلص همان خروج است که واجب است از این رو این خروج به عنوان غصب حرام است و به عنوان تخلص واجب است و این همان از باب اجتماع امر و نهی است.

ان قلت: تکلیف به ما لا یطاق جائز نیست و حال اینکه اگر عملی هم حرام باشد و هم واجب از باب تکلیف به ما لا یطاق است زیرا نمی شود عملی را هم انجام داد و هم ترک کرد.

قلت: تکلیف به ما لا یطاق در جائی است که خارج از اختیار باشد ولی این فرد که با سوء اختیار خود را گرفتار این نوع تکلیف کرد دیگر تکلیف به محال در حکم او جائز است زیرا الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار.

و اورد علیه المحقق الخراسانی:

ص: ۵۳۷

اولاً: مر که تعدد عنوان (غصب و تخلص) موجب تعدد معنون نمی شود و این موجب نمی شود که تضاد از بین برود. ثانیا: اصلا در این مقام دو عنوان وجود ندارد بلکه فقط یک عنوان داریم که عبارت است از غصب ولی تخلص حیثیت تقییدیه نیست که موضوع حکم باشد بلکه حیثیت تعلیلیه است و علت و غایت حکم است. تخلص مقدمه و علت رسیدن به ذی المقدمه می باشد و خودش مستقل نیست که موضوع حکم باشد.

توضیحه: حیثیت گاه تقییدیه است مانند الخمر حرام لانه مسکر که تا مسکر است حرام است و اگر رفع شده حلال است و حیثیت تقییدیه موضوع است.

و گاه تعلیلیه است مانند نصب سلم واجب است زیرا مقدمه ی رسیدن به ذی المقدمه است و حیثیت تعلیلیه علت موضوع است و در ما نحن فیه یعنی اخرج من مکان الغصبی لغایه التخلص.

و اما اینکه گفتند که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار یعنی عقابا و ملاکا چنین است نه خطابا و حکما. کسی که خودش را از صد طبقه پرت می کند و در وسط راه است اختیار دارد زیرا از اول مختارا خودش را پرت کرد و عقاب و ملاک اختیار در او وجود دارد ولی نمی توان به او گفت پائین نرو زیرا دیگر این کار از اختیار او خارج است و نمی تواند خود را به بالا برگرداند. مضافا ابر اینکه اصل این قاعده نباید در علم اصول مطرح شود. این قاعده مربوط به بحثی فلسفی است که انشاء الله فردا بحث می کنیم.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۰۹

ص: ۵۳۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود که به سوء اختیار در زمین غصبی رفت حال حکم خروجش چیست. در این مقام اقوالی ذکر شده بود و اکنون به بررسی قول ششم می پردازیم.

القول السادس: ممکن است بگوئیم که خروج هم واجب است هم حرام اما با ترتب.

به این بیان که خروج در مرحله ی اول حرام است و سپس در مرحله ی دوم با عصیان امر اول، از باب مقدمه ی واجب واجب شده است.

یلاحظه علیه: این مسئله با ترتب فرق دارد زیرا در ترتب دو حکم متباین شرعی داریم که یکی مهم است و دیگری اهم مانند «صل» و «ازل النجاسه» ولی در ما نحن فیه اولا فقط یک حکم وجود دارد و آن لا تغصب است و ثانیا حکم «فان عصیت فاخرج» دیگر حکم شرعی نیست بلکه حکم عقل است.

خلاصه طبق مبنای ما خروج عقلا واجب است ولی شرعا فعلا خطاب ندارد ولی عقاب ندارد.

الامر الثالث: ما هو حکم الصلاه فی الارض.

اگر وقت وسیع است آیا میتوانم هنگام خروج نماز را در ارض غصبی بخوانم و یا اگر وقت ضیق است و مجبورم باشم حکم نمازم در زمین مزبور چیست؟

مشهور میگویند که اگر در سعه ی وقت است نمازش باطل است و اگر در ضیق وقت است نمازش صحیح است.

این فتوای مشهور با ضوابط تطبیق نمیکند زیرا اگر اجتماعی باشید نماز در حال سعه و ضیق وقت صحیح است زیرا تباینی بین صلاه و غصب نیست. اگر امتناعی باشید و امر را مقدم کنید باز نماز صحیح است در هر دو حالت و اگر نهی را مقدم کنید نماز باطل است.

ص: ۵۳۹

از این رو مرحوم خراسانی برای جواب از این اشکال و درست کردن فتوای مشهور چهار صورت را ذکر میکند و در صورت چهارم کلام مشهور را درست میکند.

الصوره الاول: لو قلنا بالاجتماع هر دو مطلقا صحیح است. (و فتوای مشهور طبق این صورت صحیح نمیشود). الصوره الثانیه: لو قلنا بالامتناع ولی این فرد لا بسوء الاختیار وارد این باغ شده است (چه امر مقدم باشد یا نهی) قهرا موقع خروج نمازش صحیح است چه وقت وسیع باشد چه ضیق زیرا اگر نهی هم داشته باشد آن نهی فعلی نیست. الصوره الثالثه: لو قلنا بالامتناع ولی این فرد با سوء اختیار وارد باغ شده است. در اینجا هم میتوان گفت که نمازش مطلقا صحیح است (چه امر مقدم باشد یا نهی) به

این بیان که کلام شیخ را قبول کنیم و بگوئیم که او امر دارد و خروجش واجب است.. الصوره الرابعه: اذا قلنا بالامتناع و قدمنا الامر در این مورد میشود گفت که در حال ضیق نماز صحیح است زیرا لا تترک الصلاه بحال و اما اینکه در حال سعه باطل است برای این است که این فرد دو امر دارد یکی امر به صلاه در مسجد و یکی امر به صلاه در مکان غصبی امر در مسجد مقتضای نهی از ضد خاص است یعنی در مکان غصبی نماز نخوان البته با توجه به این مطلب که نماز در مسجد اهم است و امر به اهم مستلزم به نهی از مهم است.

یلاحظ علیه: فرض این است که شما امر را مقدم کرده اید یعنی این شیء صد در صد مصلحت دارد و مفسده ندارد و به بیان دیگر اگر مفسده داشته باشد مفسده ای انشایی است و آنی که فعلیت دارد همان مصلحت صد در صد است. از این رو با تقدم امر باز کلام مشهور درست نمیشود. لذا ما در جلسه ی بعد صورت پنجمی را مطرح میکنیم ان شاء الله.

ص: ۵۴۰

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کسی بود بسوء اختیارش وارد زمین غصبی شد و سپس تصمیم به خروج گرفت حال اگر هنگام خروج نماز بخواند حکمش چیست.

مشهور میگویند که اگر در سعه ی وقت است نمازش باطل است و اگر در ضیق وقت است نمازش صحیح است.

این فتوای مشهور با ضوابط تطبیق نمیکند زیرا اگر اجتماعی باشید نماز در حال سعه و ضیق وقت صحیح است زیرا تباینی بین صلاه و غصب نیست. اگر امتناعی باشید و امر را مقدم کنید باز نماز صحیح است در هر دو حالت و اگر نهی را مقدم کنید نماز باطل است.

محقق خراسانی برای این مسئله چهار صورت تصور کرده است و در صورت چهارم کلام مشهور را مطابق ضوابط در آورده است ولی به نظر ما توجیه او صحیح نبود و ما به طرح صورت پنجمی می پردازیم.

الصوره الخامسه: امتناعی باشیم و نهی را مقدم کنیم. از این رو نماز در حال وسعت باطل است و در حال ضیق صحیح است. اما در حال وسعت باطل است چون ما نهی را مقدم کردیم و نماز، دیگر امر ندارد و امر «صل» فعلیت ندارد و انشائی است. اما در حال ضیق چون «لا ـ تترک الصلاه» بحال موضوع را عوض میکند و نماز را در حال ضیق صحیح میکند. حتی در فاقد الطهورین هم میگویند که باید با همان حالت نماز بخواند.

البته لا یخفی که ما قائل به اجتماعی بودن هستیم و نماز را هم در وسعت و هم در ضیق صحیح میدانیم.

ص: ۵۴۱

بقی هنا کلیمه: مرحوم بروجردی در اینجا میگوید که اگر این فرد موقع خروج استغفار کند و برای تخلص از حرام خارج بشود نمازش در هر دو حالت صحیح است. چون این فرد دخل عاصیا و بقی عاصیا و هنگام خروج که توبه کرده است حکم دخول و بقاء از حرمت در می آید و گناهش بخشوده میشود. از این رو کانه دخل حلالا و بقی حلالا. حال خروج هم تتمه ی همان دخول حلال است و نمازش هم در هر حال صحیح است.

یلاحظ علیه: این استغفار من یک چیز را درست کرد و آن اینکه جنبه ی حق اللهی را که تحریم غصب بود درست کرد ولی از نظر حق الناس همچنان مشکل دارد و من باید از صاحب ملک حلیت بگیرم از این رو همچنان عمل من عملی مبغوض است.

التنبیه الثانی:

مرحوم مشکینی در اینجا حاشیه ی زده و میگوید آخوند در این تنبیه سه نکته را مطرح میکند.

بین باب تعارض و باب تزاحم فرق است. اگر چیزی از باب تزاحم شد و اقوی ملاکا را مقدم کردیم (مثلا غصب بر نماز) دلیل بر این نیست که اضعف ملاکا دیگر ملاک ندارد. از کجا تشخیص دهیم که بین امر و نهی کدام اقوی ملاکا است و ضابطه در اینجا چیست.

اما المسئله الاولی: این بحث را سابقا مطرح کردیم و مرحوم مشکینی هم میگوید که این امر احتیاج به تکرار ندارد.

خلاصه ی بحث این بود که در تعارض یا هر دو ملاک ندارد و یا فقط یکی ملاک دارد ولی در باب تزاحم علی القول بالاجتماع اصلا تزاحم نیست و علی القول بالامتناع هر دو، ملاک دارند و باید اقوی ملاکا را مقدم کنیم. (فرق دیگر این است که در باب تعارض در مقام جعل تعارض است ولی در تزاحم در مقام جعل تعارض نیست و در مقام امتثال با هم ناسازگاری پیدا میکنند)

ص: ۵۴۲

در باب تزاحم باید سراغ اقوی ملاکا برویم و به بیان دیگر باید اهم را اخذ کنیم.

بعد مرحوم خراسانی نکته ی دیگری را بیان می کند که همه ی محشین به او اعتراض کردند و آن این است که: اگر نتوانستیم اقوی ملاکا را مشخص کنیم از راه اقوی بودن سند و یا اقوی بودن دلالت (گویا تر بودن دلالت) به اقوی بودن ملاک دست می یابیم. البته این در صورتی است که هر دو فعلی باشند.

و اما اگر یکی فعلی و دیگری انشائی بود واضح است که باید فعلی را اخذ کنیم و انشائی را رها کنیم.

و اما اگر امر به هر دو اقتضائی و انشائی بود و هیچ یک فعلیت نداشت باید به اصول عملیه مراجعه کنیم مثلا ببینیم که آیا غصب بودن مانع است و آیا اباحه شرط است و در اصول آمده است که در شک در مانعیت و شک در شرطیت برائت جاری میکنیم یعنی اصل این است که غصب مانع نیست و یا اباحه شرط نیست.

یلاحظ علیه: همان طور که مرحوم مشکینی و دیگران هم گفته اند اقوی بودن سند و یا دلالت ارتباطی به اقوی بودن ملاک ندارد آن دو در تعادل و ترجیح مطرح می شوند نه در اینجا.

کلام آخر محقق خراسانی که گفت «اگر هر دو اقتضائی باشند که قائل شده بود باید به اصول عملیه مراجعه شود» کلامی است مبهم زیرا اصلا حکم انشائی لازم العمل نیست مانند احکامی که شارع بیان نکرده.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۱

ص: ۵۴۳

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی در تنبیه دوم سه مسئله را بیان می کند و امروز به بیان مسئله ی دوم می پردازیم:

اما المسئله الثانیه: اگر چیزی از باب تزاحم شد و اقوی ملاکا را مقدم کردیم (مثلا غصب بر نماز) دلیل بر این نیست که اضعف ملاکا دیگر ملاک ندارد از این رو اگر از رو جهل در زمین مغصوب نماز خواند نمازش صحیح است زیرا ملاک صحت را دارا است.

خلاصه ی کلام ایشان در اینجا این است که اگر مولی در ابتدا بگوید: «لا تصل فی الدار المغصوبه» با این بیان نماز در زمین غصبی از اطلاق «اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل» خارج می شود از این رو اگر ناسیا در زمین غصبی نماز بخواند نمازش باطل است زیرا لا دلیل خاص اطلاق اقم الصلاه را قید زده است و نماز در زمین غصبی از دایره ی آن بیرون آمده است و دیگر ملاک ندارد.

ولی اگر مولی بگوید «صل» و «لا تغصب» نماز مطلقا در هر مکانی ملاک دارد و حتی در زمین غصبی منتها اگر فرد نماز را در زمین غصبی بخواهد ملاک نماز با ملاک حرمت غصب تزاحم پیدا می کند و و اگر هر دو حکم فعلی باشند باید اقوی ملاکا را اخذ کنیم.

بله اگر یکی از حکم ها فعلی نباشد مثلا فرد جاهل به غصبی بودن مکان باشد ملاک صحت نماز فعلی بوده و یقینا نمازش صحیح است.

بنابراین نماز در دو صورت صحیح است:

اگر دلیل حرمت اقوی نباشد. اگر یکی از دو دلیل فعلی نباشد

ص: ۵۴۴

المسئله الثالثه: محقق خراسانی از عبارت «قد انقدح» مطلب سوم را شروع میکند و آن اینکه از کجا تشخیص دهیم که بین امر و نهی کدام اقوی ملاکا است و ضابطه در اینجا چیست. و به بیان دیگر کسی مانند محقق خراسانی که امتناعی است امر را مقدم میکنید یا نهی را ؟

ایشان میگوید به سه دلیل نهی را مقدم میکنیم:

قوه الدلاله فی النهی. قوه الملاک فی النهی (چون دفع مفسده اولی از جلب منفعت است). الاستقراء که شرع در دوران امر بین وجوب و حرمت، حرمت را مقدم کرده است.

المرجح الاول: ان النهی قوی الدلاله. و در این مورد چهار مطلب را بیان میکند.

المطلب الاول: مدلول امر بدلی است ولی مدلول نهی شـمولی می باشد یعنی اصـلا غصب نکن. و اصولیون می گویند که اگر امر دائر شـود بین این که یکی را مقیـد کنیم تصـرف در بـدلی مقـدم است یعنی نمـاز را مقیـد می کنیم که بایـد در غیر زمین غصبی خوانده شود و حکم لا تغصب به عموم خود باقی است.

المطلب الثانی: بر این بیان اشـکال شده که مفاد بدلی با شـمولی یکی است زیرا منشا هر دو یکی است و آن اطلاق است یعنی متکلم در مقام بیان است و قدر متیقنی در بین نیست و قرینه هم وجود ندارد. بله اگر بدلی را از اطلاق فهمیدیم و شمولی را از دلالت لفظیه (ماننـد اترک علی کل حال) یقینا دلالت لفظیه بر اطلاق مقدم است. از این رو نمیتوان به شـکل یک قاعده گفت که شمولی مقدم است بر بدلی علی کل حال.

ص: ۵۴۵

المطلب الثالث: شمولی حتما بر بدلی مقدم است زیرا قانون کلی است که اگر کسی بگوید «لا تغصب» و آن را در فرد خاص اراده کند و عموم را اراده نکند همه اعتقاد دارند که این یک نوع مجاز است پس دلالتش لفظی است و الا اگر دلالتش اطلاقی بود دیگر مجاز نبود.

توضیح ذلک: در اطلاق نباید مجاز باشد زیرا اطلاق هنگامی منعقد میشود که قرینه در کار نباشد و حال آنکه اراده ی فرد خاص کردن همان قرینه است از این رو اصلا اطلاقی منعقد نمیشود لذا باید دلالت لفظی باشد تا شمول به دلالت لفظی محقق شده باشد و وقتی که او در غیر آن استعمال میکند و فقط فرد خاصی را مد نظر دارد مجاز شود.

المطلب الرابع: محقق خراسانی در این مقام مطلب دوم را تقویت میکند به این بیان که میگوید سعه و ضیق تابع متعلق است و اگر متعلق مطلق باشد (لا رجل فی الدار) سعه دارد و در غیر این صورت مضیق است مانند «لا رجل عالم فی الدار». از این رو خود «لا» نه بر شمول دلالت دارد نه بربدل و در حقیقت آنی که بعد از «لا» میآید تعیین کننده است؛ اگر بعدش مطلق بیاید شمولی میشود و اگر مقید بیاید (رجل عالم) بدلی میشود. از این رو در همه ی موارد باید به متعلق نظر کرد و شمول از عقل یا دلالت لفظی فهمیده نمیشود.

سپس ایشان در خاتمه میگوید: هرچند به عقیده ما شمولی و بدلی یکسان است ولی استدلال فرد قابل قبول نیست که اگر لا تغصب را در خاص استعمال کنند مجاز باشد و از این رو دلالتش لفظی است.

ص: ۵۴۶

زیرا این از باب تعدد دال و مدلول است. یعنی از اول لا تغصب را در خاص استعمال نکردیم بلکه آن را در عموم استعمال کردیم و خاص را از بر اثر وجود قرینه به دست آوردیم.

نحن نقول: این مطالب همه عقلی است و کار عرف به آن اصلاح نمیشود و عرف گاه ممکن است بدلی را مقدم کند و گاه شمولی را.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول حضرت آیت الله سبحانی

۸۷/۰۲/۱۴

بسم الله الرحمن الرحیم

المرجح الثانی: قوه الملاک ای دفع المفسده اولی من جلب المصلحه. خلاصه ی این دلیل از یک صغری و یک کبری تشکیل میشود:

صغری این است که امتثال امر مصلحت دارد ولی ترک امر مفسده ندارد و ارتکاب نهی هم مفسده دارد.

کبری این است که هنگامی که امر دائر بین موردی می شود که یا واجب است یا حرام یعنی یا باید مصلحت را به سوی خود جلب کنیم و یا مفسده را از خود دور نمائیم. و از آنجا که دفع مفسده اهمیت بیشتری دارد باید جانب حرمت را مراعات کنیم.

آخوند به کلام محقق اشکال نکرده است ولی واضح است که به کلام ایشان از لحاظ صغروی و کبروی اشکال وارد است.

اما اشکال صغروی: ترک واجبات مفسده دارد همانطور که فعلش مصلحت دارد البته در صورتی که مصلحت و مفسده را شخصی نگیریم بلکه نوعی بدانیم. مثلاـ جهاد واجبی است و مصلحت دارد ولی ترکش هم مفسده دارد که موجب تسلط دشمن و ایجاد فساد میشود همان طور که امیر مومنان میفرماید: فو الله ما قضی قوم فی عقر دارهم الا و قد ذلوا.

ص: ۵۴۷

همین طور زکات که فعلش مصلحت دارد ولی ترکش هم مفسده دارد زیرا فقیر ماندن فقراء موجب میشود که طغیان کنند و از حکومت ناراضی گردند. فو الله ما جاء فقیر الا بما متع به غنی.

بنابراین امر دائر بین دو مفسده است؛ اگر واجب را ترک کنیم و یا اگر حرام را مرتکب شویم هر دو مفسده دارد.

اما کبری: فرض کنیم که واجبات فقط مصلحت دارد و محرمات فقط مفسده.

آخوند در اینجا چند اشکال مطرح میکند:

واجبات و محرمات بر وزان واحد نیستند به این معنا که این گونه نیست که همه ی واجبات اضعف و همه ی محرمات اقوی باشند گاهی واجبی هست که مصلحت آن اهمیت دارد ولی حرامی است که مفسده ی اندکی دارد. مثلا اگر مکه روم این موجب میشود که به زن نامحرم عمدا نگاه کنم حال یا باید مکه را ترک کنم یا آنکه نگاه را مرتکب شوم که مصلحت مکه یقینا مقدم است. این نکته که مفسده بر مصلحت مقدم است در جائی استکه هر دو حکم فعلی و قطی باشند مثلا اگر به حج روم باید با دابه ی غصبی بروم ولی در ما نحن هر دو حکم فعلی نیست زیرا ما قائل به امتناعی هستیم نه اجتماعی یعنی در مقام تزاحم یکی از این بین اقوی است ولی نمیدانیم که "صل" است یا "لا تغصب".

در حاشیه ی کفایه در این مورد توضیحی آورده است که گاه در مقام جعل احکام بحث میکنیم که مثلا کدام حکم مجعول است و کدام نیست در آنجا به سراغ حسن و قبح میروند و آن را ملاک قرار میدهند. ولی گاه از مجعول فارق شده ایم و سراغ مکلف میرویم که تکلیف مکلف چیست و در اینجا به سراغ حسن و قبح نمی روند. ما در مقام اول بحث میکنیم یعنی بحث در مجعول عقلی است نه در مجعول شرعی.

ص: ۵۴۸

این قاعـده ظنی است نه عقلی و نمیشـود گفت که دفع مفسـده اولی است در تمـام موارد زیرا در بعضـی موارد عکس است و واجب را بایـد مقـدم بر حرام بکنیم. این اشـکال در جـائی وارد است که امر دائر بین محـذورین باشـد مثلا زنی است که مردد است فرد زوجه است که بعـد از چهـار مـاه نزدیکی واجب است یا نه او زوجه نیست که نزدیکی حرام باشـد در اینجا میگویند که دفع مفسـده اولی است. و در اصول واضـح است که در این مورد قاعـده ی برائت جـاری نمیشود و از این رو نهی را بر امر مقـدم میکنیم. و واضـح است که دوران محـذورین در جـائی است که "یـا" باشـد که یـا این واجب است یا آن حرام ولی اگر موردی باشـد که "یا" از بین برود مثلا دو ظرف داریم که قطره ی خونی در یک ظرف معین ریخته شـد بعـد سگ به یکی از انائین دهن زد در اینجا علم اجمالی وجود نـدارد. در ما نحن فیه وجوب که نماز است قطعا وجود دارد زیرا نماز لا یترک علی کل حال ولی نهی معلوم نیست از این رو از باب امر بین محـذورین نیست و میتوان برائت جاری کرد. اگر در شک در جزئیت و شـرطیت اشـتغالی باشـیم مثلا نـدانیم سوره واجب است یا نه ولی در شک در مانعیت حتما برائتی هستیم و ما نحن فیه از باب شک در مانعیت است که غصب آیا مانع در وجوب نماز است یا نه.

توضـیح ذلـک: در مورد اول اصـلا نمیـدانیم که مـامور به نـاقص است (بـدون سوره) یـا کامـل است (بـا سوره) در اینجا عقل میگویـد باید یقین به برائت ذمه کنی. ولی در ما نحن فیه مامور به کامل است و فقط شک داریم که مانعی وجود دارد یا نه در اینجا اصل عدم مانعیت است. از این رو در ما نحن فیه اصل بر این است که غصب مانع نیست.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

المرجح الثالث: الاستقراء

سومین دلیل برای ترجیح دادن جانب حرمت استقراء است.

خلاصه ی دلیل این است که ما هنگام بررسی احکام به این نکته پی میبریم که عند دوران الامر بین الوجوب و الحرمه شرع حرمت را مقدم شمرده است و دو مثال برای آن وجود دارد.

زنی که ایام عادتش تمام شده است ولی هنوز به ده روز نرسیده است که نمیداند حیضش ادامه می یابد که نماز بر او حرام باشد یا نه که نماز را باید بخواند که میگویند اصل را بر بقاء حیض بگذارد و نماز نخواند. اگر انائین مشتبهین باشد و من هم برای نماز آب دیگری ندارم باید هر دو را بریزم و تیمم کنم و با آب نجس احتمالی که حرام است وضو نگیرم و وجوب وضو از بین میرود.

یلاحظ علیه: که استقراء به معنی بررسی جزئیات و رسیدن به حکم کلی ست و با ذکر دو مورد استقراء تحقق نمی یابد.

آخوند در مورد ایام استظهار در اینکه نماز بر زن حرام باشد میگوید. این از این باب نیست که حرمت را بر وجوب مقدم کرده باشیم بلکه این بدین سبب است که دلیل شرعی بر این وجود دارد که یا عبارت است از استصحاب حیض و یا بدلیل قاعده ی امکان یعنی کل ما امکن ان یکون حیضا فهو حیض و در روز هشتم این امکان هست که خون حیض باشد.

و اما بر مورد دوم دو اشکال مطرح میکند:

ص: ۵۵۰

اول اینکه این امر از باب دوران امر بین وجوب و حرمت نیست. بله اگر فرد به نیت امر شرعی وضو بگیرد به این معنا که با آبی که مشکوک الطهاره است بخواهد امر واقعی را امتثال کند، از باب دوران امر بین محذورین می شود زیرا اگر آب طاهر باشد وضو واجب است و اگر نجس باشد وضو حرام ولی اگر رجاء با هر دو آب وضو بگیرد اشکالی ندارد. از این رو در یک صورت امر دائر بین وجوب و حرمت است و در یک صورت فقط دار الامر بین الوجوب و دیگر حرمت ندارد. دوم اینکه اگر شرع میگوید آب را بریز و تیمم کن از این باب نیست که حرمت را باید بر وجوب مقدم کرد بلکه از این باب است که اذا دار الامر بین تحصیل طهاره الحدثیه و بین طهاره الخبثیه شرع میگوید بدن را نجس نکن و بجای وضو تیمم کن و طهارت خبثیه را مقدم شمرده است. زیرا قانون کلی داریم که هرچه بدل ندارد مقدم است بر آنچه بدل دارد مثلا اگر دستم نجس است و وضو هم باید بگیرم و یک آب بیشتر ندارم شرع میگوید چون وضو بدل دارد دست را آب بکش و برای وضو تیمم کن.

سپس آخوند سه نوع وضو گرفتن را پیشنهاد میکند و در اول و دوم میگوید بدن قطعا نجس میشود بخلاف مورد سوم:

اما الاول: قوله: او من جهه الابتلاء بنجاسه البـدل. به این گونه که با اولی و دومی وضو بگیرم که بعـد از وضوی دوم بـدن یقینا نجس است. امـا الثـانی: قوله: و لو طهر: اگر با ظرف اول وضو بگیرم و با ظرف دوم تمام جاها را آب بکشم و سـپس با ما بقی آب ظرف دوم وضو بگیرم. حال با ظرف اول یقین به نجاست ندارم بلکه شک در نجاست دارم ولی هنگام ریختن آب دوم از بـاب تطهیر تـا زمـانی که غساله جـدا نشـده است یقین به نجاست پیـدا میشود. بله هنگامی که غساله جـدا می شود شک ایجاد میشود که اگر آب اول نجس بود الا ـن دست من پـاک است ولی اگر آب دوم نجس بود الا ـن دسـتم نجس است و من شـک دارم که دسـتم بالا ـخره نجس است یا نه و استصـحاب میگویـد که آن یقین به نجاست که قبل از جـدا شـدن غساله بود بود را ادامه بـده. امـا الثـالث: که یقین به نجاست وجود نـدارد مثلا دو حوض آب داریم که یکی نجس است ولی اثر نجاست در آن نیست مثلا یا متتم کرا است و یا کری که یکی از صـفات ثلاثه اش عوض شـد ولی تدریجا آن اثر محو شد. که با یک حوض وضو گرفته و سـپس در آب دوم فرو بردم و وضو گرفتم و از آنجـا که در آب کر انفصال غساله معنی نـدارد یقین به نجاسـت در یک زمان خاص حاص نمیشود که بتوان آن را استصحاب کرد.

ص: ۵۵۱

یلاحظه علیه: شق سوم هم با شق دوم فرق نـدارد و در آن به نجاست یقین حاصل میشود زیرا قاعـده ای کلی است که (یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محـدثا للتکلیف علی کل تقدیر). مثلا دو ظرف داریم یکی بول است یکی آب و سـگی رد شـد و به یکی دهان زد در اینجا علم اجمالی منجز نیست. زیرا اگر به بول دهان زد اثری نـدارد و اگر به اولی بزند تاثیر دارد و چون علم اجمـالی "علی احـد التقـدیرین" اثر دارد منجز نیست و چون "یـا" از بین رفته است میگوئیم اولی قطعا نجس است و دومی مشکوک النجاسه.

حال در بحث خودمان در شق سوم اگر در واقع آب حوض اول نجس بود و بر دستم ریخته شد محدث تکلیف است علی کل تقدیر چه اول آن را بر دست بریزیم و چه دومین بار در هر صورت آن آب دستم را نجس میکند. ولی آب پاک اگر اولین بار روی دست بریزد احـداث تکلیف نکرده است زیرا بدن پاک بوده است و اگر دومین بار بوده باشد (بعد از وضو گرفتن با آب نجس) محـدث تکلیف خواهـد بود و نجس را پـاک میکنـد و چون علی کـل تقـدیر احـداث تکلیف نکرده است علم اجمالی منجز نخواهد بود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

نکته: برای توضیـح بیشـتر به نکته ای اصولی اشـاره می کنیم که در بسـیاری از موارد در فقه کـاربرد دارد مثلاـ در موردی که کسـی وضو گرفته است و حـدثی هم از او سـر زده است و در تقـدم و تـاخر شـک دارد در این مورد اگر حـالت سـابقه معلوم باشد. این مسئله با عنایت به یک قاعده ی اصولی قابل حل است.

ص: ۵۵۲

قاعـده ی کلی در علم اجمالی این است که هر دو طرف علم بایـد موثر باشد و الا علم اجمالی از کار می افتد و در ما نحن فیه در هر سه موردی که آخونـد مطرح کرد می توان این قاعـده را پیـاده کرد به این بیـان که آب اول که بر دست من ریخته شـد اگر آب پـاک باشـد اثری نـدارد ولی اگر آب پاک را مرتبه ی دوم ریخته باشم اثر دارد. ولی آب نجس در هر دو حالت (چه اول باشـد چه دوم) اثر دارد و آن نجس کردن است. از این رو نجاست قطعی است ولی طهارت مشکوک است و استصـحاب میگوید: مقطوع را استصـحاب کن و شک در اینکه شاید آب پاک دومی باشد و بدن را طاهر کرده باشد شکی است که نباید در مقابل قطع به آن اعتناء کرد.

حال به فرض دیگری اشاره می کنیم و آن اینکه اگر بدن من نجس باشد و دو آب داشـته باشم که یکی نجس و دیگری پاک باشـد و بـا هر دو یـک بـار وضو بگیرم. در این فرض بر خلاـف مورد قبلی اثرگـذاری آب نجس مشـکوک است و حال آنکه اثرگذاری آب طاهر یقینی است زیرا اگر آب اول پاک باشد دست را پاک کرده است و اگر بار دوم باشد هم همینطور از این رو پـاک شـدن را بایـد استصـحاب کرد و اینکه ممکن است آب اول پـاک باشـد و آب دوم نجس و بـدن دوباره نجس شـده باشد، شکی است که نباید به آن اعتناء کرد.

با توجه به این نکته قاعده ی کلی در این زمینه این است که:

ص: ۵۵۳

هر کجا که حالت سابقه معلوم باشد و دو حادثه ی متضاد رخ بدهد باید ضد حالت سابقه را اخذ کرد.

طبق این بیان اگر حالت سابقه برای کسی معلوم باشد و بعد یک حدث و یک وضو از او سر بزند اگر حالت سابقه وضو باشد باید ضد حالت سابقه را اخذ کند زیرا قبلا وضو داشت و بعد یک حدث و وضوئی ایجاد شد. اگر اول وضو باشد بی اثر است زیرا وضو بعد از وضو اثر ندارد ولی اگر اول حدث باشد بعد وضو وضو اثر دارد ولی حدث در هر حال موثر است اگر اول باشد وضوی سابق را از بین میبرد و اگر دوم باشد وضوی اول را از این رو قطعی الاثر است و باید استصحاب شود و اینکه شاید وضو دوم بوده باشد و در نتیجه الان طاهر باشم مشکوک است و نباید به آن اعتنا کرد.

از این رو بین اقسامی ثلاثه ای که آخوند ذکر کرده است فرقی نیست و در همه ی موارد باید گفت که بدن نجس است.

التنبیه الثالث: در مورد صل و لا تغصب، متعلق امر و نهی جوهرا با هم متفاوت است ولی در این تنبیه به موردی اشاره میکنیم که متعلق امر و نهی یکی باشد و فقط با یک اضافه تفاوت پیدا کنند مانند اکرم العادل و لا تکرم الفاسق در اینجا متعلق امر و نهی اکرام است و فقط در یکی اکرام، به عادل اضافه شده و در دیگری به فاسق.

آیا این مورد هم از باب اجتماع امر و نهی است یا اجتماع فقط در جائی صادق است که متعلق امر و نهی جوهرا با هم فرق داشته باشد؟

ص: ۵۵۴

آخونـد میگویـد: فرقی بین آنهـا نیست اگر تعـدد عنوان در صـل و لا تغصب، موجب تعـدد معنون است اینجا هم هست و اگر بگوئیم که موجب تعدد معنون نیست اینجا هم نیست.

بعد آخوند میگوید:

ان قلـت: اگر اکرم العـادل و لاـ تکرم الفـاسق از بـاب اجتمـاع امر و نهی است چرا در اصـول، این مسـئله را در مبحث تعـادل و ترجیح در باب عامین من وجه مطرح میکنند.

قلت: ۱- این یا بدین جهت است که چون آنها امتناعی هستند این را در تعادل و ترجیح مطرح میکنند.

۲- و یا اینکه احد الحکمین مقتضی ندارد.

یلاحـظ علیه: از نظر ایشـان اجتمـاعی و امتنـاعی از بـاب تزاحم است (هرچنـد از نظر مـا اجتمـاعی از بـاب تزاحم نیست و فقط امتناعی از باب تزاحم است) زیرا به نظر ایشان در متعلق امر و نهی در هر دو، ملاک وجود دارد ولی در باب تعارض فقط یکی ملاک دارد.

و در کلاـم دوم ایشـان این مشـکل است که بایـد می گفت که کلا الحکمین مقتضـی دارد ولی منتها یکی با مانع روبرو است. زیرا آن در متعارضین است که فقط یکی مقتضی دارد. ولی در باب تزاحم هر دو مقتضی دارد ولی یکی با مانع روبرو است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

و قبل الخوض فی البحث نقدم امورا تمهیدیه

المطلب الاول:

عنوان این فصـل در کتب اصولی به اشـکال مختلف ذکر شـده است مثلاـ گاه گفته انـد: "هل النهی یقتضـی الفساد او لا" و یا "هل النهی یدل علی الفساد".

ص: ۵۵۵

امـام به کلمه ی یقتضـی این اشـکال را کرده است که در نهی اقتضـایی وجود نـدارد زیرا اقتضاء در جائی است که تاثیر و تاثر باشـد و همچنین در تعبیر به (یـدل) این اشـکال است که اگر نهی لفظی باشـد این تعبیر صـحیح است ولی گـاه نهی لبی اسـت مانند اجماع. مثلا در اینکه نماز در ما لا یوکل لحمه باطل است اجماع قائم شده است و در آن مورد دلیل لفظی وجود ندارد و واضح است که در اجماع کلمه ی دلالت معنا ندارد.

از این رو می گوید که بهتر است که از لفظ یکشف استفاده کنیم.

یلاحظ علیه: هر سه مورد صحیح است.

اگر از اقتضاء نام بردیم مراد اقتضاء تکوینی نیست بلکه مراد اقتضاء عرفی است مانند اینکه میگویند نهی از شیء مقتضی فساد است و در این موارد اقتضاء یعنی یک نوع ملازمه و هماهنگی بین دو چیز. و اما در بکار بردن لفظ دلالت میگوئیم که اجماع از وجود دلیل لفظی کشف میکند و الا خود اجماع که به تنهایی حجت نیست. در تعبیر به کشف هم که تعبیر دقیق تری است اصلا مشکلی وجود ندارد.

المطلب الثانی: ما الفرق بین هذه المسئله و المسئله السابقه ای اجتماع الامر و النهی.

آخوند در اول اجتماع امر و نهی این مسئله را متذکر شده بود و دوباره در این مقام آن را تکرار کرده است.

به نظر ایشان دو مسئله از لحاظ جوهر یکی هستند و تفاوت اینها در غرض است. غرض در مسئله ی قبلی این است که آیا امر و نهی با هم جمع می شوند یا نه و به تعبیر دیگر اینکه تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا نه؟ ولی غرض در اینجا این است که آیا نهی هماهنگ با فساد است یا نه.

یلاحظه علیه: همان طور که در آن مقام هم این اشکال را مطرح کرده بودیم مجددا می گوئیم:

اگر مشاهده کردیم که دو مسئله دو جهت مخالف با هم دارند این علامت است بر اینکه دو مسئله جوهرا با هم متفاوت هستند. البته این دائمی نیست بلکه غالبی است.

حال اگر دو مسئله جوهرا با هم تمایز داشته باشند دیگر نوبت به تمایز بالغرض که عرض است نمی رسد. و ما بعد از مطالعه ی دو مسئله به این نکته می رسیم که دو مسئله تمایز جوهری دارند و اما بیان آن:

مسئله ی قبلی را گاه به نحو نزاع در کبری مطرح میکردیم و گاه در صغری

نزاع کبروی اینگونه بود که آیا امر و نهی با هم جمع می شوند یا نه و نزاع صغروی این بود که آیا اصلا اجتماع است یا نه و به بیان دیگر تعدد عنوان آیا موجب تعدد معنون است که جمع تحقق نیابد یا نه که بتوانند جمع گردند. (توضیح: معنون همان حرکت است مانند حرکت در دار غصبی که دو عنوان دارد یکی صلاه است و دیگر غصب.)

و در این مسئله میگوئیم که آیا نهی از فساد کشف میکند یا نه و این کاملا نکته ی دیگری است و با مسئله ی قبلی جوهرا تفاوت دارد.

استدارک: اگر کسی اجتماعی نبود بلکه امتناعی بود و نهی را مقدم کرد، او صغری برای این مسئله درست کرده است به این بیان که هنگام اجتماع امر و نهی، نهی مقدم است از این رو باید ببیند که آیا نهی موجود دلالت بر فساد میکند یا نه.

ص: ۵۵۷

دلیل دیگر در تفاوت جوهری دو مسئله این است که در مسئله ی قبل هم باید امر باشد هم نهی ولی در این مسئله لازم نیست امر باشد (هر چند مانند عبادات امر هم هست) ولی در معاملات فقط نهی وجود دارد از این رو عجیب است که چگونه آخوند از این مسئله غفلت کرده است و آن دو را یکی دانسته است؟

الفصل الثالث: هل البحث فی المقام عقلی او لفظی؟

آیا این عقل است که می گوید همانطور که بین چهار و زوج بودن تلازم است بین نهی و فساد هم ملازمه وجود دارد؟

یا بحث ما لفظی است یعنی هنگامی که واضع نهی را وضع کرده است دلالت بر فساد را هم در آن لحاظ کرده است؟

شیخ انصاری و محقق نائینی می گویند بحث عقلی است ولی آخوند تمایل دارد که بحث را لفظی بداند. و چون به لفظی بودن تمایل دارد متوجه یک اشکال شده است و از آن جواب داده است.

بیان اشکال: از چه رو میگوئید که دلالت، لفظی است زیرا بین حرمت و فساد یا ملازمه هست یا نه اگر ملازمه باشد دلالت عقلی می شود و اگر بین آن دو ملازمه نیست اصلا موضوع برای دلالت لفظی وجود ندارد و به بیان دیگر: اصلا موضوع برای دلالت وجود ندارد زیرا دلالت در جائی است که یک نوع ملازمه باشد زیرا مراد از دلالت، مطابقیه یا تضمنیه نیست بلکه دلالت از نوع التزامی است و در آن حتما باید بین ملزوم و لازم یک نوع ملازمه باشد.

ص: ۵۵۸

جواب از اشکال: بین دو اصطلاح خلط شده است زیرا دلالت التزامی از نظر منطقی ها دلالت لفظی است همان طور که حاجی در منظومه به این امر تصریح می کند ولی علماء علم بیان، آن را از دلالات عقلیه بر شمرده اند. از این آخوند میگوید که ما شق اول را انتخاب میکنیم یعنی بین نهی و فساد ملازمه است ولی لازم نیست که همه جا عقلی باشد بلکه در بسیاری از موارد لفظی است.

نظر ما در این مورد: ما نه میگوئیم عقلی است و نه لفظی بلکه تابع دلیل هستیم و در هر مورد دلیل آن را بررسی می کنیم که اگر دلیل، اقتضاء لفظی داشت باشد لفظی و الا عقلی است. مثلا در بعضی موارد دلیل بر حرمت اجماع است در اینجا فساد با دلالت عقلیه ثابت می شود و گاه دلیل بر حرمت لفظ نهی است که فساد با دلالت لفظیه ثابت می گردد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

المطلب الرابع: شکی نیست که این مسئله از مسائل اصولی است برای اینکه نتیجه ی آن کبرای استنباط قرار می گیرد زیرا می گوئیم نهی کشف از فساد می کند و در معامله ی یا عبادت مزبور نهی وارد شده است پس آن عمل فاسد است و اثری بر آن مترتب نیست.

ان قلت: میزان در مسئله ی اصولی و قاعده فقهی این است که در مسئله ی اصولی، محمول، حکم شرعی نیست مانند: "الامر ظاهر فی الوجوب" ولی در قاعده ی فقهیه، محمول، حکم شرعی است مانند "کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر" و یا "علی الید ما اخذت حتی تودی" از این رو این بحث قاعده ی فقهیه است زیرا میگوئید نهی دلالت بر صحت یا فساد میکند و این از احکام شرعیه است و نباید جزء مسائل اصولیه باشد.

ص: ۵۵۹

قلت: احکام شرعیه همان پنج مورد است (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) و اما صحت و فساد از احکام عقلیه است که از حکم شرعی انتزاع می شود به این معنا که اگر آنچه آورده شد مطابق با مامور به باشد عقل صحت را انتزاع می کند و الا فساد را می فهمد. از این رو این مسئله، اصولی است

الفصل الخامس: النهی له انقسامات.

نهی تقسیمات مختلفی دارد و باید دید که بحث دلالت نهی بر فساد در کدام یک از این اقسام جاری است.

النهی التنزیهی و یقابله النهی التحریمی

النهی النفسی و یقابله النهی الغیری

النهی الاصلی و یقابله النهی التبعی

اصولیون اتفاق دارند که نهی تحریمی، نفسی و اصلی در این بحث داخل هستند حال آیا نهی تنزیهی، غیری و تبعی هم داخل بحث هستند که نهی در آنها اقتضاء فساد داشته باشد یا نه؟

مرحوم نائینی می گوید: در میان نهی تحریمی و تنزیهی فقط نهی تحریمی دلالت بر فساد میکند و تنزیهی محل بحث نیست زیرا نهیی که همه می دانند که دلالت بر کراهت میکند اصلا اقتضاء فساد ندارد. بعد می گوید که نهی نفسی هم در بحث داخل است ولی غیری خیر. (ایشان از نهی اصلی و تبعی بحث نکرده است)

آخوند می گوید: بعضی از این موارد داخل در محل نزاع است عنوانا به این معنا که عنوان بحث آنها را شامل می شود ولی بعضی از این اقسام عنوانا داخل نیستند ولی ملاک بحث آن را شامل میشود. توضیحه:

ص: ۵۶۰

نهی تحریمی عنوانا داخل در بحث است و عنوان بحث که عبارت است از "هل النهی یکشف عن الفساد او لا" آن را شامل میشود زیرا نهی انصراف به نهی تحریمی دارد. ولی تنزیهی ملاکا داخل است زیرا ملاک در فساد کل چیزهائی است که مبغوض مولی است و نهی کراهتی هم مبغوض است البته در درجه ی پایین تر.

اما نفسی مسلما در عنوان بحث داخل است ولی در نهی غیری قائل به تفصیل میشویم که اگر نهی اصلی باشد و خطاب مستقل داشته باشد و دلالتش بر نهی مطابقی باشد این هم در عنوان بحث داخل است ولی اگر نهی غیری تبعی باشد یعنی نهی را از دلالت التزامی استفاده کنیم این ملاکا داخل بحث است نه عنوانا.

سپس آخوند به محقق قمی اشکال میکند که گفته بود نهی غیری مورد بحث نیست و میگوید: در نهی غیری در مساله ی اینکه آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد هست یا نه آنها که اقتضاء را قبول دارند اعتقاد دارند که نهی از دلالت التزامی فهمیده می شود و نهی در نظر ایشان غیری است و این را بیش از یک ماه بحث می کنند از این رو چگونه مورد بحث نیست.

نظر ما: در همه ی موارد دلالت عنوانا است نه ملاکا:

اما در تقسیم اول که محقق خراسانی گفته بود نهی تحریمی عنوانا است و کراهتی ملاکی بدلیل اینکه نهی منصرف است به نهی تحریمی این اشکال است که اگر انصراف بدلیل کثرت وجود باشد نهی تحریمی بسیار زیاد است از این رو این هم عنوانا داخل بحث است.

اما در تقسیم دوم که گفت نهی نفسی عنوانا دخل بحث است اما در نهی غیری بین اصلی و تبعی تفصیل داده است این اشکال است که او مغالطه کرده است و در مورد نهی غیری اصلی و نهی غیری تبعی یا باید هر دو را عنوانا داخل بحث بداند و یا هر دو ملاکا داخل نماید و تفصیل بین آنها صحیح نیست و اما توضیحه:

قبلا- گفتیم که تقسیم به اصلی و تبعی گاه به لحاظ مقام اثبات است یعنی اگر خطاب مستقل دارد اصلی است ولی اگر خطابش به دلالت التزامی است تبعی است در این صورت هر دو نهی عنوانا داخل بحث است زیرا نهی را گاه با دلالت مطابقی می فهمیم و گاه به دلالت التزامی و مر که دلالت التزامی هم لفظی است (زیرا قرار شد که نظر علماء منطق را قبول کنیم نه علماء بیان را)

و اگر میزان در فرق اصلی و تبعی تقسیم به لحاظ دلالت و مقام ثبوت باشد به این معنا که گاه مولی روی عنایتی که به موضوع دارد ان را اصالتا مورد توجه قرار میدهد و گاه به آن عنایت کمتری کرده و تبعا آن را لحاظ می کند مثلا غلام را به تبع مالکش دعوت می کند. با این تفسیر هر دو نهی به لحاظ ملاک داخل در بحث می شوند

در نهی اصلی زیرا در مقام ثبوت لفظ نیست بلکه تبعی است از این رو غیری چه مستقلا مورد اراده باشد چه به تبعی دیگر در هر دو صورت عنوان شامل آن نمی شود.

ص: ۵۶۲

بقی هنا اقسام لم یتذکر لها صاحب الکفایه

النهی المولوی یقابله النهی الارشادی.

النهی الذاتی یقابله النهی التشریعی.

النهی التعیینی یقابله النهی التخییری.

اما نهی گاه مولوی است و مولی از موضع قدرت سخن می گوید و گاه از روی نصیحت سخن می گوید مثلا لا تبع ما لا یملک که اشعار به عدم امکان فروش چیزی دارد که فرد مالکش نیست.

از آنجا که نهی ارشادی یقینا اقتضاء فساد دارد زیرا بیان می کند که منهی عنه امکان وجود ندارد از این رو داخل در محل بحث نیست.

نهی گاه ذاتی است مثلا در شرع آمده که زن در حین حیض روزه نگیرد و گاه تشریعی است یعنی نهی تعلق گرفته به اینکه فرد به امر خاصی معتقد نباشد مثلا کسی در مکان خاصی نماز میخواند به گمان اینکه نماز خواندن در این مکان امر خاص دارد و حال آنکه امر خاصی وجود ندارد. این فرد در حقیقت تشریع کرده است و در شرع از این تشریع نهی شده است حال آیا این نهی موجب فساد می شود یا نه؟

از محقق قوچانی (از شاگردان محقق خراسانی) نقل شده است که ایشان قائل بودند که مفاد نهی تشریعی فساد است و اصلا نزاع در آن متصور نیست.

یلاحظ علیه: نهایت چیزی که از نهی تشریعی فهمیده می شود این است که حرام است عملی را که متعلق نهی تشریعی شده است اتیان کرد ولی حال آیا این عمل فاسد هم هست یا نه واضح نیست و باید مورد بحث قرار گیرد و به عقیده ی ما هر دو مورد در محل بحث داخل است.

و نهی گاه تعیینی است مانند لاـ تبع ما لیس عندک و گاه تخییری است مانند لاـ تصل فی هذا المکان و اما لا تجالس مع الفساق.

این دو قسم هم در محل نزاع داخل است.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

المطلب السادس: مراد از عبادت و معامله چیست؟

برای عبادت چند تعریف آورده شده است:

أ: ما أمر به لأجل التعبّد به.

ب: ما تتوقف صحّته علی النیّه و قصد القربه

ج: مالا یعلم انحصار المصلحه فیها فی شیء.

محقق خراسانی به این سه تعریف اشکال می کند که عبادت در سه تعریف از آنجا که اقتضاء دارد عمل صحیح باشد زیرا (یا امر دارد و یا نیت قربت و یا مصلحت در آن منحصر است) محال است که نهی به آن تعلق بگیرد. از این رو ایشان تعریف چهارمی را ارائه کرده است که ذکر خواهیم کرد.

نقول: اشکال محقق خراسانی به تعریف اول وارد است زیرا آنچه به آن امر شده است یعنی انجامش صحیح است حال چگونه نهی هم به آن تعلق می گیرد. ولی اشکال ایشان در دو تعریف اخیر جاری نیست زیرا مثلا چیزی که صحتش بر نیت متوقف است و یا آنکه مصلحت ملزمه دارد اینگونه نیست که حتما صحیح هم باشد و نهی به آن تعلق نگیرد.

همچنین: تعبیر اول اشکال دیگری دارد و آن اینکه این تعبیر دوری است زیرا شما معرف را در معرف اخذ کردید زیرا گفته اید: عبادت آن است که برای تعبد و عبادت آورده شود.

ص: ۵۶۴

تعریف دوم شفاف است و تعریف سوم هم خوب است ولی معنایش سخت و دور است.

و خلاصه تعریف دوم بهترین تعریف است.

سپس محقق خراسانی در تعریف عبادت گفته استکه عبادت بر دو قسم است:

قسمی که عبادتشان ذاتی است و قابل تغییر نیست همانطور که شیرینی شکر برایش ذاتی است و به سجود مثال میزند.

قسمی که عبادتش ذاتی نیست و اعتباری است و در مثال آن می گوید: چیزهایی که بجز قصد قربت امتثال نمی شود مانند رمی جمرات که در حالت عادی عبادت نیست ولی اگر می خواهد عبادت باشد باید به خدا منسوب باشد و با قصد قربت همراه گردد.

یلاحظ علیه:

اما اولی مخدوش است زیرا اگر سجود عبادت ذاتی بود که خدا به ملائکه امر نمی کرد که به آمدم سجده کنند و یا یعقوب و فرزندانش بر یوسف سجده نمی کردند.

و اما دومی مخدوش است زیرا او عبادیات را با قربیات خلط کرده است رمی جمره و دادن زکات و امثال آن قربیات است و عبادت نیست بلکه اطاعت خداوند است.

امام در کشف الاسرار برای اولین بار این تقسیم را ارائه کرده است و عبادت را از اطاعت جدا کرده است.

بحث استطرادی

از نظر بحث اصولی آنچه در بالاـ در معنای عبادت ذکر شد کافی است حال بررسی می کنیم که عبادت درقرآن به چه معنا است.

تعریف منطقی عبادت متوقف بر این است که ببینیم که در دنیا که مردم خدا و غیر خدا را عبادت می کنند چه خصوصیاتی در نیت و افعال آنهاست.

ص: ۵۶۵

عبادت دو رکن دارد که یک رکن آن قلبی و جوانحی است و رکن دیگر آن در عمل و جوارح وجود دارد.

اما رکن اول آن در تمام عبادت هایی که در جهان وجود دارد به این گونه است که معبود را برای خود رب و کردگار بدانند (چه خالق باشد چه نه) یعنی او را صاحب و اختیاردار بدانند.

در قران در قضیه ی حضرت ابراهیم آمده است که وقتی خورشید طلوع کرد از باب جدال احسن گفت: هذا ربی و نگفت هذا خالقی.

همچنین در قرآن در جائی که امر به عبادت می کنند از "رب" تعبیر می کند. مانند: یا ایها الناس اعبدوا ربکم.

اما رکن دوم آن است که در مقام عمل هم خضوع کند و اگر کسی به قدرت شیئی معتقد باشد ولی در مقام عمل نسبت به آن خضوع و سجود نداشته باشد عبادت نیست. و همچنین اگر کسی در مقابل فرد دیگر خضوع کند ولی به اعتبار اینکه او عبد صالحی و فرد عالمی است این هم عبادت نیست بلکه از باب تکریم و احترام است.

آنهایی که عبادت را به معنای خضوع می گیرند مواجه با این اشکال اند که دیگر در عالم موحدی پیدا نمی شود زیرا هر کس نسبت به فردی خضوع می کند هر چند او را رب خود نداند. و گاه تعبیر می کنند که عبادت خضوع شدید است و طبق قول آنها برادران یوسف که به او خضوع شدید کردند و یا آنچه ملائکه نسبت به حضرت آدم کردند باید عبادت باشد.

از این رو معنای عبادت باید اینگونه باشد: العباده عباره عن الخضوع الناشیء عن الاعتقاد بربوبیه المعبود.

ان قلت اگر واقعا در حقیقت عبادت دو رکن خوابیده است پس چرا ممنوع است در مقابل بشر سجده کنیم و از پیغمبر روایت شده است که سجده در مقابل بشر حرام است.

قلت: علت حرمت این است که سجده کردن صوره عبادت جهانی دارد و در تمام جهان عبادت غالبا به دو صورت عبادت می کنند؛ یا رکوع می کنند و یا سجده و خداوند نمی خواهد این صورت جهانی در مورد بشر محقق یابد و شبهه ایجاد شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

در بحث قبل معنای عبادت را مفصلا بحث کردیم و اکنون به معنای معامله می پردازیم.

معامله به چیزی اطلاق می شود که هم قابلیت صحیح بودن را داشته باشد و هم قابلیت فاسد شدن را از این رو تمامی عقود و ایقاعات و غیر این دو کانند رضاع و امثال آن در تعریف معامله داخل می شود که گاه اثری را که باید بر آن مترتب شود، مترتب می شود و گاه بدلیل اخلال به بعضی شروط آن اثر مترتب نمی شود.

از این رو دو مورد از تعریف معامله خارج می شود:

مواردی که به هیچ وجه اثر شرعی بر آن مترتب نیست مانند بردن در قمار. موردی که یک اثر دارد مانند اتلاف مال غیر که اثرش این است که ضامن است و این داخل در معامله ی بالمعنی الاعم نیست زیرا معامله ی بالمعنی الاعم دو پایه دارد یکی اینکه قصد قربت در آن شرط نباشد و دو حالت صحیح و فاسد در آن راه داشته باشد.

ص: ۵۶۷

الامر السابع: فی معنی الصحه و الفساد.

محقق خراسانی در این فصل به چند مورد اشاره می کند.

الصحه و الفساد من الامور النسبیه یک شیء ممکن است از جهتی صحیح باشد و از جهتی فاسد و لازم نیست که صحیح من جمیع الجهات و یا فاسد من جمیع الجهات باشد. مثلا روزه دار سرش را زیر آب می کند که روزه اش صحیح است و کفاره ندارد و فاسد است و قضاء دارد. و به بیان دیگر روزه اش نسبت به کفاره داشتن صحیح است یعنی کفاره ندارد ولی نسبت به قضاء فاسد است یعنی قضا دارد. الصحه و الفساد فی العباده و المعامله بمعنی واحد.

به نظر محقق خراسانی صحت یعنی تمام بود و فاسد یعنی نا تمام بودن و این در عبادت و معامله به یک معنا است و تفاوت فقط در غرض است. غرض تمامیت در عبادت این است که قضاء و اعاده احتیاج نداشته باشد و غرض در تمامیت معامله این

است که غرض بر آن مترتب شود.

الصحه عند الفقیه و المتکلم بمعنی واحد

توضیح ذلک: صحت نزد فقهاء و متکلمین به یک معنا است و آن صحت ولی هر یک از فقهاء و متکلمین هدف خاصی از صحت را دنبال می کنند؛ هدف فقیه این است که عوام را از نظر اشتغال ذمه و عدم آن آگاه کند و نماز صحیح است یعنی قضاء و اعاده ندارد ولی متکلم می گوید عبادت صحیح است یعنی امتثال حاصل است و ثواب بر آن مترتب است.

ص: ۵۶۸

اختلاف در سبب صحت و اجزاء موجب اختلاف در خود صحت و اجزاء نیست.

در بحث اجزاء گذشت که امر واقعی مستلزم اجزاء است ولی اگر امر ظاهری باشد ممکن بود کسی بگوید مستلزم اجزاء نیست و فرد دیگری قائل به اجزاء شود. در هر صورت این اختلاف موجب این نیست که آنها در معنی صحت و اجزاء اختلاف داشته باشند بلکه صحت و اجزاء معنایش یکی است و اختلاف در سبب صحت است و اجزاء است. و اختلاف در سبب صحت و اجزاء موجب نمی شود که در خود صحت و اجزاء هم اختلاف باشد.

یلاحظ علیه: (در این کلامی که بیان می کنیم اثر عملی وجود ندارد و فقط تحقیقی است مفید)

صحت در لغت: در لغت صحت به معنای تمام نیست و صحت یا در مقابل مرض است یا در مقابل عیب و در کتاب مقاییس اللغه به این نکته تصریح شده است (کتاب مقاییس اللغه به ریشه های لغت اشاره می کند بر خلاف بسیاری از کتب دیگر لغت که معانی مختلفی برای کلمه ذکر می کند ولی کتاب مقاییس به ریشه اشاره کرده و معانی دیگر را از باب مصادیق می داند).

اگر صحت در مقابل مرض باشد بین آنها تقابل تضاد است چون صحت و مرض دو کیفیت وجودی هستند که مانند سیاهی و سفیدی در مکان واحد جمع نمی شوند.

و اگر صحت را در مقابل عیب بشد تقابل آنها از باب تقابل عدم و ملکه است و صحیح واجد کمال است و معیب واجد آن کمال نیست مانند بینا و کور.

ص: ۵۶۹

حال اگر محقق خراسانی می گوید که صحت به معنای تمام است و فساد به معنای نقص، کلام او ناظر به معنای دوم صحت است که در مقابل عیب است یعنی صحیح واجد است و فاسد فاقد.

اما صحت و فساد بر حسب اصطلاح:

همانطور که معنای لغوی صحت بر دو قسم بود معنای اصطلاحی آن هم به دو نحو است:

گاه صحت را به چیزی می گویند که اجزاء را واجد است ولی فاسد آن است که از نظر صفات فاقد است. مثلا نماز کسی که تمام اجزاء را می آورد ولی قرائت سوره اش صحیح نیست. طبق این معنا، صحت شبیه معنای اول لغوی صحت است که صحت در مقابل مرض بود.

و گاه از نظر اجزاء هم ناقص است مثلاـ جلسه ی استراحت را در نماز انجام نمی دهد. طبق این معنا صحت شبیه معنای دوم لغوی صحت است که صحت در مقابل معیب بود. که صحیح کمال دارد و فاسد فاقد آن کمال است مانند بینا و کور.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

الثامن: الاحکام تنقسم الی احکام تکوینیه و احکام وضعیه.

محقق خراسانی در این فصل به این نکته می پردازد که احکام وضعیه را آیا شارع وضع می کند و یا آنکه عقل به آنها حکم می کند یعنی وقتی می بیند که در عبادت ماتی به مطابق امر است می گوید صحیح است و الا فاسد و همچنین در معاملات اگر ببیند که معامله مطابق قانون است می گوید صحیح و الا فاسد. (این بحث را معمولا در باب استصحاب مطرح می کنند و حال آنکه این مسئله جایگاه خاص دارد و آخوند در صحیح و اعم به آن اشاره می کند و در این مکان هم آن را بحث کرده است.)

ص: ۵۷۰

محقق خراسانی در تفسیر صحت در عبادات می گوید:

اگر صحت را مطابق نظر متکلمین معنا کنیم یعنی بگوئیم صحت عبارت است از مطابقت مأتی به با مامور به . با این تفسیر صحت و فساد از امور اعتباری و انتزاعی می شوند.

ولی اگر صحت را مطابق نظر فقهاء معنی کنیم یعنی صحیح آن است که قضاء و اعاده نخواهد بخلاف فاسد که قضاء و اعاده احتیاج دارد با این تعبیر صحت و فساد از احکام عقلیه است زیرا عقل حکم می کند که مأتی به مسقط است یا نه. اگر غرض مولی حاصل باشد امر ساقط است و الا نه.

بنابراین در هر دو مورد صحت و فساد مجعول شرعی نیست. در اولی اعتباری و انتزاعی است و در دومی حکم عقل است.

بله در یک مورد صحت و فساد مجعول شرعی است (و در کفایه از و فی غیره تعبیر می کند یعنی غیر آن امر واقعی) مثلا کسی است که با امر اضطراری مانند تیمم نماز را خوانده است و یا نماز را با امر ظاهری مانند استصحاب طهارت بجا آورده است و بگوئیم که این کار غرض شارع را تامین نمی کند و از طرف دیگر اگر مکلف بخواهد امر واقعی را امتثال کند حرج است شارع گفته است و ما جعل علیکم فی الدین من حرج از این رو مأتی به به امر اضطراری و ظاهری را قبول می کند. در این مورد صحت مجعول شرعی است.

سپس محقق خراسانی اضافه می کند: صحت و فساد از آثار صلاه کلی است و اما صلاه خارجی خارجی صحت و فسادش با انطباق و عدم انطباق شکل می گیرد و اینکه میگوئیم صحت و فساد مجعول است یا نه؟ در آن نماز کلی است که گفتیم یک مورد شرعی است و اما این نمازی که در خارج بجا آورده شده است صحت و فساد آن حتما انتزاعی است.

يلاحظ عليه:

کلام اول محقق خراسانی در تفسیر صحت به نظر متکلمین دو اشکال دارد:

جمع بین اعتبار و انتزاع صحیح نیست زیرا آن دو، دو چیز متفاوت هستند. انتزاعیات آن است که در خارج یک حیثیت وجودی دارد و از آن حیثیت وجودی مفهومی را انتزاع می کنیم مانند اخوت و بنوت و مثلا در بنوت تخلق الابن من ماء الرجل را گرفته و از آن بنوت و ابوت را انتزاع می کنیم.

ولی اعتبار ربطی به خارج ندارد و کلا کار ذهن است و هو اعتبار حکم الخارج لفرد او لشیء است مثلا همان طور که سر بدن را اداره می کند در یک مجتمع هم رئیس اداره در حکم راس است. و اعطاء حکم رئیس بر مدیر خارجی همان اعتبار است. و به بیان دیگر کار اعتبار شبیه سازی است و رئیس را شبیه راس می داند که هر دو مجموعه ای را اداره می کنند. و از آنجا که اعتبار کار ذهن است و انتزاع امری تکوینی است و آن دو ضدان هستند نباید بین آنها جمع کرد.

کلام ایشان که گفت که اگر صحت را مانند متکلمین معنا کنیم انتزاعی می شود. به نظر ما این هم از موارد ادراک عقل است یعنی عقل می گوید مأتی به با آنچه شرع دستور داده است هماهنگ است از این رو صحیح است و اگر هماهنگ نباشد فاسد است.

کلام ایشان در معنای صحت در نظر فقهاء صحیح است.

و اما کلام ایشان در آخر که گفت بحث در اینکه صحت و فاسد مجعول شرعی است یا نه برای صلاه کلی است نه صلاه خارجی و نمازی که فرد خوانده است یا مطابق است و صحیح است و یا نه و فاسد.

ص: ۵۷۲

به نظر ما صلاه کلی مورد بحث نیست بلکه صلاه جامع که حاوی تمام صفات و شروط است مورد بحث است زیرا تا خارج و مأتی به خارجی در کار نباشد اصلا اتصاف به صحت و فساد هم وجود ندارد زیرا صحت و فساد از اثار شیء موجود است و در مورد آن صلاه کلی این بحث مطرح است که آیا تام الاجزاء و الشرائط است یا نه ولی صحیح و یا فاسد بودن از آثار صلاه جزئی و صلاه خارجی است و عرف هم به این نکته اذعان دارد و هیچ یک از متکلمین و فقهاء بحث صحت و فساد را روی صلاه کلی نمی برند زیرا مثلا طبق نظر فقهاء که می گویند آنچه صحیح است که به این معنا است که قضاء و اعاده نمی خواهد، همان صلاه خارجی است نه صلاه کلی. صلاه کلی مفهوم ذهن است و آنچه در ذهن است به صحت و فساد متصف نمی شود.

فتلخص: ان الصحه و الفساد لیسا من المجعولات الشرعیه لا علی تفسیر المتکلمین و لا علی تفسیر الفقهاء الا فی مورد و هو اذا کان استیفاء الغرض مستلزما للحرج.

و اما الصحه فی المعاملات.

محقق خراسانی می گوید: در معاملات صحت یقینا مجعول شرع است زیرا اصل در معاملات فساد است و مال فرد نباید به دیگری منتقل شود و شرع این اصل را کنار زده است و آن را تجویز کرده است مثلا گفته است: احل الله البیع و حرم الربا و یا اوفوا بالعقود و المومنون عند شروطهم و یا الصلح جائز بین المسلمین و با این عبارات جعل صحت کرده است.

ص: ۵۷۳

سپس او کلامی را که در عبادات گفت اینجا تکرار می کند و می گوید که صحت و فساد به مفاهیم کلی تعلق می گیرد و بیع کلی و شفعه کلی صحیح است و بیع ربوی کلی فاسد است و فرد خارجی یا با آن منطبق است یا نه.

باید دید آیا شرع مقدس در معاملات تاسیسی عمل کرده است یا امضا کرده است زیرا آنچه آخوند می گوید با این قول تطبیق دارد که شارع موسس باشد و حال آنکه حق این است که شارع در معاملات از باب امضاء و رد جلو آمده است (و لعل کسی شفعه را از باب تاسیس بداند ولی ظاهر آن هم در ادیان گذشته بوده است و شارع آن را امضاء کرده است.)

و خلاصه اینکه محقق خراسانی بین متعلق جعل حلیت و جواز و بین متعلق صحه و فساد خلط کرده است زیرا آنچه شارع آن را امضاء و رد کرده است همان حلیت و جواز است و صحت و فساد از انطباق آن عناوین بر مصداق خارجی برداشت می شود. صحت و جواز در عبادات مجعول شرعی نیستند بلکه در معاملات امضاء و عدم آن از طرف شارع جعل شده اند و صحت و فساد از انطباق ما فی الخارج بر آن عناوین استفاده می شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

از بحث دیروز تتمه ای مانده بود که باید توضیح دهیم و آن اینکه گفتیم که محقق خراسانی در بحثی که در معنای صحت در معاملات مطرح کرده بود بین جواز و صحت خلط کرده بود

ص: ۵۷۴

توضیحه: جواز مربوط به موضوعات کلیه و مفاهیم کلیه است یعنی نکاح کلی، بیع کلی و امثال آن که شرع آنها امضاء کرده است جائز و قانونی شمرده است. به این معنا که اگر شارع چیزی را به رسمیت بشناسد یعنی آن را جائز می شمارد مانند نکاح و در غیر این صورت آن را غیر جائز بیان می کند مانند بیع خنزیر. و این غیر از جعل صحت است زیرا صحت برای فرد خارجی است یعنی آیا این عمل مطابق آن کلی هست که صحیح باشد یا نه که فاسد باشد.

البته باید توجه داشت که صحت در این مورد دیگر به معنای فقهاء معنا ندارد زیرا در معاملات نمی توانیم بگوئیم اسقط القضاء و الاعاده بلکه مراد فقط صحت و فساد به تفسیر متکلمین است یعنی مطابقت با مامور به و عدمه.

این نکته هم مناسب است که برای تشخیص اینکه که احل و حرم وضع است یا تکلیف میزان خاصی وجود دارد و آن این است که اگر در شرع حرمت و حلیت روی فعل مکلف برود وضع است و اگر روی اعیان برود مانند حرم الخمر این حکم تکلیفی است.

الفصل التاسع: اصل در مسئله چیست؟

اگر مجتهد در مسئله ی اینکه نهی موجب فساد است یا نه به نتیجه ای نرسد سراغ این بحث می رود که با اصول عملیه مشکل

را حل کند.

محقق خراسانی می گوید که شما گاه در مسئله ی اصولیه شک می کنید و گاه در مسئله ی فقهیه.

اما شک در مسئله ی اصولیه مانند اینکه شک کنیم در اینکه آیا نهی بر فساد دلالت دارد یا نه؟

ص: ۵۷۵

هنگام شک در مسئله ی اصولیه اصلی وجود ندارد و از اصول اربعه هیچ کدام در این مورد جاری نمی شود.

البته ممکن است کسی بگوید که می توان به استصحاب تمسک کرد و آن یا اصل عدم ملازمه است و یا اصل عدم دلالت نهی بر فساد است.

محقق خراسانی می گوید که این استصحاب ها غلط است

اما استصحاب اول یعنی اصاله عدم ملازمه به دو دلیل باطل است.:

این استصحاب حالت سابقه ندارد زیرا نمی دانیم که سابقا ملازمه قطعا وجود داشته باشد که الان آن را استصحاب کنیم. بر فرض، اگر ملازمه و یا عدم آن را بدانیم دیگر شک نداریم زیرا اگر قبلاـ ملازمه بود الان هم هست و الا الان هم نیست و اصلا طرو شک در آن معنا ندارد. و ما اشکال سومی هم را هم مطرح می کنیم و آن این است که مستصحب باید یا حکم شرعی (مانند وجوب) و یا موضوع برای حکم شرعی باشد (مانند زوجیت) و مورد ما هیچ یک از آن دو نیست.

و اما استصحاب دوم یعنی اصل عدم دلالت نهی بر فساد به این بیان که روزی اصلا انسان و لغتی نبود و لفظ نهی دلالت بر فساد نمی کرد چون لفظی نبود و بعد که نهی بوجود آمده است شک داریم که نهی بر فساد وضع شده است یا نه و این همان استصحاب عدم ازلی است.

و استصحاب عدم ازلی اصلا ارزش ندارد به دو بیان:

عرف، استصحاب عدم ازلی را مصداق لاـ تنقض الیقین بالشک نمی بیند و اینگونه مستصحب سازی عرفیت ندارد. این استصحاب مثبت است زیرا در استصحاب شرط است که قضیه ی مشکوکه عین قضیه ی متیقنه باشد و فقط در زمان فرق کند و حال آنکه در استصحاب عدم ازلی متیقن سالبه به انتفاء موضوع است یعنی زمانی که اصلا لغت و انسانی وجود نداشت ولی مشکوک سالبه به انتفاء محمول است یعنی لغتی برای نهی وجود دارد ولی دلالت بر فساد ندارد. و استصحاب قضیه ی سالبه به انتفاء موضوع و اثبات قضیه ی سالبه به انتفاء محمول از واضح ترین موارد اصول مثبته است.

ص: ۵۷۶

هذا کله اگر در مسئله ی اصولیه شک کنیم

ولی اگر در مسئله ی فقهیه شک کنیم مثلا نهی در معاملات را مرتکب شدیم مثلا عند النداء بیع کردیم (لا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع) و یا نهی در عبادات مانند اینکه روز عید روزه نگیرید.

حال اگر هنگام نداء برای نماز جمعه بیعی انجام دادیم و یا در روز عید روزه گرفتیم و ندانستیم که نهی مزبور معامله و عبادت را باطل کرده است از نظر اصول عملی اصل قابل اجرا وجود دارد و آن اصاله الفساد است.

اما در معاملات: اصل این است که مثمن از ملک بایع بیرون نیامده و ثمن هم از ملک مشتری خارج نشده است. سابقا ثمن، ملک مشتری بود و مثمن، ملک بایع و استصحاب می گوید که هر دو در ملکیت سابق باقی مانده است در نتیجه بیع محقق نشده است.

و اما در عبادات: یقینا نهی موجب فساد می شود زیرا صرف اینکه نهی بر موردی متعلق شده است دیگر آن عبادت امر ندارد و الا لازم می آید که امر و نهی در شیء واحد به عنوان واحد جمع شده باشد که امکان ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

در بحث دیروز گفتیم که محقق خراسانی در فصل نهم یعنی هنگام شک و رجوع به اصول عملیه هنگامی که بحث نهی در عبادات را مطرح می کرد گفت که اصل فساد است زیرا با وجود نهی، امری وجود ندارد و در نتیجه عبادت روحی ندارد و قهرا باطل است.

ص: ۵۷۷

این موجب شده است که محقق اصفهانی، نائینی و آیه الله حائری در اطراف کلام او مباحثی را مطرح کنند.

اما کلام محقق اصفهانی که از تلامیذ صاحب کفایه است: بحث را به سه قسم می کند و می گوید: در اینکه گفتید که اصل در عبادات منهیه اقتضاء فساد دارد حق این است که باید مسئله را به سه قسم تقسیم کرد:

ان کان الشک فی الصحه من جهه الامر ان کان الشک فی الصحه من جهه الملاک ان کان الشک فی الصحه من جهه تمشی قصد القربه.

اگر مورد اول باشد اصل فساد است و لا شک فیه زیرا با وجود نهی دیگر امری وجود ندارد زیرا محال است که شیء واحد با عنوان واحد هم متعلق امر باشد هم متعلق نهی.

اگر مورد دوم باشد که منشا شک این باشد که عبادت منهیه ملاک عبادت را دارد یا نه مثلا نماز منهیه معراج است یا نه در

این موقع اصل صحت است زیرا یقین داریم صلاتی که مبتلاـ به ازاله است و فرد ازاله نکرد و نماز را خواند حتما تمازش ملاک را دارا است.

اگر مورد سوم باشد که آیا فرد در مورد عبادت منهیه می تواند قصد قربت کند. در این مورد اصلی وجود ندارد.

نقول:

در مورد اول هیچ مشکلی وجود ندارد و قهرا عبادت مزبور فاسد هست به همان دلیل که مطرح شد.

اما در مورد دوم که منشا شک در صحت در عبادت منهیه این باشد که در ملاـک داشتن عبادت شک کنیم در اینجا می گوئیم که باید قائل به تفصیل شوید زیرا گاه شک در ملاک اینگونه است که مورد مبتلا به معارض شده است و نماز مبتلا به معارض ملاـک دارد ولی معارض هم دارد. ولی گاه در ملاـک عبادت منهی عنه شک می کنیم بدلیل اینکه که نهی به آن خورده است مثلا ـ لاـ تصل متکففا و یا مانند لا تصل فی لبس خاتم الذهب که در این مورد یقین ندارم که نماز مزبور حاوی ملاک باشد و چه بسا که تکفف ملاک را از بین برده باشد.

بنـابراین مـا قائل به تفصـیل می شویم که اگر نهی عبادت منهیه بخاطر این است که معارض دارد ملاک قطعا هست و در مورد دوم نه.

و اما مورد سوم که ایشان گفتنـد که اگر شک در صـحت در عبادت منهی عنه بـدلیل این باشد که آیا قصد قربت متمشـی می شود یـا نه؟ به این معنـا که عمـل مزبور مبغوض است و آیا میتوان در آن قصـد قربت کرد. که ایشان گفتنـد که اصـلی موجود نیست.

به نظر ما اصاله الاشتغال موجود است یعنی باید نماز را غیر متکفف و یا بدون انگشتر طلا خواند. و نماز را باید از نو بخوانیم.

* * *

امـا الکلاـم حول مـا افـاده المحقق النـائینی: شک در اینکه عبادت منهیه فاسـد است یا نه دو صورت دارد: گاه شـبهه موضوعیه است و گاه حکمیه

اگر شـبهه موضوعیه باشد اصل فساد است. مثلا من در سجده شک کردم که رکوع کردم یا نه. این عبادت مشکوک الصحه و الفساد است و قاعده ی اشـتغال که حکم عقلی است می گوید باید نماز را دوباره بخوانم (البته به شـرط اینکه قاعده ی لا تعاد را در نظر نگیریم). اگر شـبهه حکمیه باشـد مثلاـ آیـا تکتف مبطل است یا نه؟ (زیرا ممکن است تکلف حرمت وضـعی داشـته باشد نه تکلیفی) مرجع شک به این است که آیا تکتف مانع است یا نه و شک به مانعیت بر می گردد. و این از باب اقل و اکثر ارتباطی است که غالبا در آن قائل به برائت می شوند.

یلاحظ علیه: اولا اینکه شـبهه موضوعیه باشد استثناء منقطع است و اصلا در بحث ما وارد نیست زیرا بحث ما در جائی است که نهی باشد و در این مورد نهیی در کار نیست. بله مرجع در آن اگر قاعده ی لا تعاد را در نظر نگیریم اشتغال است.

و اما در شبهه ی حکمیه که گفتید شک به مانعیت بر می گردد و باید اصل عدم مانع را اجراء کنیم کلام صحیحی است ولی ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا منشا شک در اینکه عبادت صحیح است یا نه از باب شک در مانعیت نیست بلکه منشا در این است آیا نهی موجود موجب فساد عمل می شود یا نه. شما حکم شک را بیان نکردید بلکه این شک را به نوع دیگری از شک بر گرداندید.

* * *

اما الکلام حول ما افاده المحقق الحائری: ایشان در درر می گوید: که بحث گاه لفظی است و گاه عقلی.

لفظی از این باب است که در شرع شارع فرموده است صل و سپس فرموده لا تدرج ید الیسری بالیمنی و شک در این است که آیا دلیل دوم صل را مقید کرده است یا نه؟ در این مورد اصل برائت است هرچند انجامش حرام است.

و بحث عقلی به این معنا است که این عمل با وجود اینکه مبغوض است مقرب هست یا نه؟ در این مورد می گوید اصلی وجود ندارد.

یلاحظ علیه: بر شق اول شما همان اشکال که بر محقق نائینی مطرح کردیم بار می شود زیرا مشکل ما این است که اگر در این شک کردیم که عبادت منهیه فاسد هست یا نه چه باید بکنیم و آیا اصل در آن فساد است یا نه و شما این را برگرداندید به این که آیا عدم التکفف برای صل قید هست یا نه و در آن برائت هم جاری می شود.

ص: ۵۸۰

و امـا در شق دوم جواب همـان است که به محقق اصـفهانی گفتیم که با وجود این شک نمی دانیم که با وجود مبغوضـیت می توان قصد قربت کرد یا نه؟ عقل می گوید که باید نماز را از اول خواند.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

الفصل العاشر: فی اقسام تعلق النهی بالعباده

گاه نهی به خود عبادت میخورد. گاه نهی به جزء عبادت می خورد. گاه نهی به شـرط خارج از عبادت می خورد مانند نهی به تستر به حریر. گاه نهی به وصف ملازم عبادت می خورد. گاه نهی به وصف غیر ملازم تعلق می گیرد.

۶. گاه نهی بالعرض و المجاز به عبادت می خورد مثلا چون جزء و یا شـرط عبادت حرام است مجازا می گویند که عبادت هم منهی عنه است.

آنچه محل بحث است همان مورد اول است و محقق خراسانی این مورد را در آخر بحث می کند و سـپس ما بقی را تک تک مورد بررسی قرار می دهد.

اما القسم الثانی اذا تعلق النهی بالجزء

شارع می فرماید: لا تقرأ سور العزائم فی الصـلاه زیرا اگر بخوانید باید سـجده کنید و این سجده عملی را در نماز واجب اضافه می کند.

حـال اگر کسـی سـور عزائم را در نمـاز خوانـد ولی به نیت جزئیت نخوانـد آیـا نمـازش باطـل است یـا نه؟ (اگر به نیت جزئت بخواند یقینا نمازش باطل است.)

صـاحب کفـایه می گویـد نمـازش صـحیح است و اگر فسـادی باشـد جنبه ی جانبی دارد و فقط در دور صورت است که نماز باطل می شود:

ص: ۵۸۱

به همین سوره اکتفاء کند و سوره ی دیگری نخواند که نمازش باطل است البته نه بخاطر قرائت سوره ی سجده دار بلکه بدلیل اینکه یـک جزء از نمـاز را که سوره است را نخوانـده است. اگر سوره ی دیگری را به نیت جزئیت خوانـد بـاز نمازش مشـکل دارد زیرا دو سوره را نباید در نماز خواند مگر در دو سوره ی ضحی و انشراح.

بنابراین به نظر محقق خراسانی: النهی از الجزء بما هو هو موجب فساد عبادت نیست و اگر فسادی باشد جنبه ی جانبی دارد.

ثم ان المحقق النائینی اورد علی المحقق الخراسانی بوجوه ثلاثه:

نهی از جزء بما هو هو موجب فساد است زیرا معنای این که شرع می گوید: لا تقرأ سور العزائم فی الصلاه یعنی نماز نسبت به سور عزائم بشرط لا می باشد یعنی شرط است که نماز با این سور عزائم همراه نباشد و با خواندن سور عزائم نمازتان با این سور همراه می شود و حال آنکه امر، به نماز بدون این سور متعلق شده بود. با خواندن این سور در حقیقت در نماز چیزی را اضافه کردی. و اگر گفته شود که در صورتی در نماز زیادت صورت می گیرد که قصد جزئیت کند و حال آنکه فرد نیت جزئیت نکرده است می گوئیم: چیزهائی که شکل و صورت آنها مانند اجزاء نماز است یقینا زیادت در نماز بحساب می آید و اگر نیت جزئیت هم نکند باز فایده ندارد خصوصا که سجده ای که بجا می آورد عملی را به نماز اضافه کرده است که در روایات در بیان علت بطلان به این اشاره شده. بله اگر شعری را بخواند و قصد جزئیت نکند از این جهت ممکن است قصد عدم جزئیت ضرر نزند. این عمل تکلم است و تکلم به غیر مجاز در نماز مبطل است. توضیحه: و در حدیث ابی بصیر آمده است: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنْ تَكَلَّمْتَ أَوْ صَرَفْتَ وَجْهَكَ عَنِ الْقِبْلَهِ فَأَعِدِ الصَّلَاهَ .این حدیث و امثال آن مطلق هستند و تمام تکلم ها را شامل می شوند چه تکلم به کلام آدمی باشد و چه غیر آن. قدر میتقنی که از این اطلاق خارج می باشد تکلم به قرآن و ذکر خداوند است ولی ذکر و قرآن منهی عنه تحت این اطلاق قرار می گیرند از این تکلم به عزائم موجب بطلان نماز است.

یلاحظ علی المحقق النائینی:

اما در مورد اشکال اول ایشان: امام در تهذیب گفته است: اگر شرع مقدس بگوید سور عزائم را در نماز نخوان از کجا دلالت دارد که نماز نسبت به این به شرط لا ـ است. مثلا اگر بگویند که در نماز به نامحرم نگاه نکن آیا معنایش این است که نماز نسبت به آن به شرط لا است؟ ممکن است عمل مزبور حرام باشد ولی به نماز هم ضرر نزند بله این احتمال هم هست که نماز نسبت به آنها به شرط لا باشد ولی این امر یقینی نیست.

اما در اشکال دوم می گوئیم: اینکه محقق نائنی گفت که اگر چیزی از سنخ نماز باشد در هر صورت زیادت است. کلام صحیحی نیست و در حقیقت محقق نائینی بین امور تکوینی و امور تشریعی خلط کرده است. در امور تکوینی حق با محقق نائینی است. مثلا هنگام درست کردن معجون اگر طبیب گفت ده مثقال شکر اضافه شود اگر شما دوازده مثقال بریزی زیادت است هرچند فرد قصد زیادت نکرده باشد ولی در مسائل قصدیه و تشریعیه، امر قائم به نیت فرد است و حتی اگر هم سنخ باشد اگر فرد قصد جزئیت نکرده باشد زیادت در نماز حاصل نمی شود. و در حقیقت زیر بنای نماز با قصد شکل می گیرد. بله در بعضی موارد دلیل خاص است مثلا آنجا که به اشتباه رکنی را اضافه کرده باشد که نمازش باطل است.

و اما در اشکال سوم: فقط تکلم به کلام آدمی مانند شعر خواندن حرام است ولی تکلم به قرآن و کلام خداوند مبطل نیست (کانه تکلم به قرآن از ادله ی بطلان تکلم در میان نماز انصراف دارد.)

ص: ۵۸۳

اشکال دیگر بر محقق نائینی این است که ایشان از محور بحث خارج شده است زیرا محور بحث در آنجاست که نهی بر جزء آیا مبطل عبادت است یا نه و ایشان این بحث اصولی را رها کرده و بحثی فقهیه را مطرح کرده است و آن اینکه خواندن سوره ی عزائم در نماز مبطل است یا نه و به بحث روایی تمسک کرده است و اطلاق روایات را معیار قرار داده.

اما القسم الثالث و هو النهی عن الشرط

مثلا شرع مقدس فرمود لا تتستر بالحریر یا لا تتستر بالذهب و الفضه فی الصلاه.

بعضی گفته اند که این مورد موجب نهی نیست ولی محقق خراسانی بخلاف نهی در جزء در اینجا قائل است که نهی به شرط موجب بطلان نماز است.

اگر با دقت مسئله را بررسی کنیم می بینیم که نماز باطل است و الیک بیانه:

بیان اول که خلاصه اش این است که مبغوض نمی تواند مقرب باشد: توضیحه در این مورد سه چیز در داریم: یک نماز و دیگر حریر و سوم تستر. نهی در این موارد به تستر خورده است زیرا تستر امری خارجی است و مبغوض است و شما چگونه با امری که مبغوض است می توانید قصد قربت کنید و نمی توان به خداوند گفت که من با این تستر حرام به تو تقرب می جویم. و باید توجه داشت که این با جزء فرق دارد زیرا در جزء اگر فرد سوره ی عزائم را بخواند می تواند به قصد جزئیت نخواند و یک سوره ی دیگر جداگانه بخواند ولی شرط چون عمل حرامی است و قابل تدارک نیست موجب بطلان خواهد شد. بیان دوم خلاصه اش این است که نماز با تستر حرام کاستی دارد. زیرا تستر حلال شرط نماز است و فرد این شرط را از بین برده است.

ص: ۵۸۴

بله اگر شرط خارج از نماز باشد مثلا با آب غصبی جامه ی نجس را آب کشیدیم و خشک شد و با آن نماز خواندیم که این مورد اشکالی در نماز ایجاد نمی کند. و نکته ی اصلی این است که نباید این خلاف شرطها در حین نماز صورت بگیرد. ولی اگر خارج از دایره ی نماز باشد مشکلی ایجاد نمی کند زیرا نمی توانیم بگوئیم که عمل مبغوض است زیرا مبغوضیت ارتباطی با نماز ندارد و همچنین چون خارج از نماز است نماز کاستی ایجاد نمی شود.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۲/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

استدارک: در دلیل اول که گفتیم که فرد با شرط حرام نمی تواند نیت تقرب کند این نکته را می گوئیم که بحث تقرب و عدم تقرب از ابحاث فقهیه است از این رو در نکته ی اول می گوئیم که این ارتباطی به بحث اصولی ندارد.

در دلیل دوم در بیان بطلان عبادتی که همراه به شرط حرام است اضافه می کنیم که وقتی شرط، حرام شد یعنی نماز واحدی که همراه با شرط است امر ندارد و نهی دارد و اگر امر هم به آن تعلق بگیرد موجب اجتماع امر و نهی می شود از این رو عمل مزبور باطل است.

ان قلت: در منطق آمده است که تقید امر ذهنی است و بر امر ذهنی امر تعلق نمی گیرد و تستر تقید است و قید ستر است.

قلت: اگر گفته اند که تقید امر ذهنی است یعنی مانند اعراض و جواهر نیست و الا نمی خواهند بگویند که تستر امر ذهنی است و حال آنکه در خارج محقق می شود و الا باید تمام معانی حرفیه امور ذهنی باشند زیرا همه ی آنها از قبیل تقید است مثلا صرت من البصره یعنی رفتن من مقید به این بود که فقط از بصره باشد.

ص: ۵۸۵

اما القسم الرابع: گاه نهی به وصف ملازم عبادت می خورد.

مثلا مولی فرمود لا تجهر فی الصلوات النهاریه بالقرائه و فرد نماز را بلند خواند.

وصف لازم به وصفی می گویند که اگر وصف از بین برود ملازم که موصوف است نیز از بین می رود و در مثال مزبور اگر اخفات از بین برود قرائتی که در ضمن آن است هم از بین می رود. (هرچند می توان قرائت دیگری در ضمن صفت دیگری مانند جهر ایجاد کرد ولی قوام قرائت اول به اخفات است قرائت دوم به جهر و هر کدام با از بین رفتن وصفشان از بین می روند) در مقابل وصف غیر لازم مانند غصب در نماز است که اگر از بین برود نماز از بین نمی رود زیرا غصب به معنای استیلاء بر مال غیر است و ارتباطی به ماهیت نماز ندارد.

بعضی وصف ملازم را معنا کردند که چیزی که وصف از آن منفک نمی شود. اگر این مراد باشد معقول نیست که شارع لازم را حرام کند و ملزوم را واجب کند زیرا این دو از هم جداناپذیرند و قبلا گفتیم که اگر لازم عین حکم ملزوم را نداشته باشد

لا اقل نباید ضد آن را داشته باشد. مانند زوجیت نسبت به اربعه.

امـا در وصف ملازم اگر مخالفت کرد محقق خراسانی می گوید که چنین نهیی مایه ی فساد است ولی به نظر ما مایه ی فساد نیست.

اگر مبنـای مـا این باشـد که امر و نهی روی مصـادیق خارجیه رفته است حق با محقق خراسانی است زیرا وقتی حرام شـد امر به آن تعلق نمی گیرد زیرا امر و نهی محـال است که بر عنوان واحـد تعلق بگیرد و از قبیـل اجتمـاع امر و نهی نیست. و قبلا گفتیم که بحث دلالت نهی بر فساد در عبادات متفرع بر اجتماع امر و نهی است و در آنجا قرار شد طبق مبنای امتناعی جلو بیائیم.

ص: ۵۸۶

ولی اگر طبق مبنای ما مشی شود و بگوئیم احکام روی طبائع رفته است نهی موجب فساد نیست زیرا امر روی مفاهیم رفته است یعنی روی قرائت رفته است و نهی روی جهر بله اگر امر و نهی روی مصادیق خارجیه رفته بود در خارج یک چیز بیشتر نداریم و نهی موجب فساد می شود.

اشکال نشود که در مقام امتثال قصد قربت متمشی نمی شود زیرا می گوئیم که تمشی قصد قربت دیگر بحثی اصولی نیست اگر به این بحث که فقهی است عنایت کنیم چه قائل به اجتماع باشیم یا امتناع عبادت باطل است زیرا قصد قربت در هر صورت متمشی نمی شود.

اما القسم الخامس: تعلق النهی بالوصف المفارق

مانند غصبیت نسبت به نماز در اینجا هم طبق مبنای محقق خراسانی عمل باطل است زیرا اوامر و نواهی متعلق به خارج است و خارج که حرام شد دیگر امر به آن تعلق نمی گیرد

ولی طبق مبنای ما و امام و بروجردی مرکب آن ها دو تاست کما مر فی السابقه و بحث عدم تمشی قصد قربت هم همان است که گذشت که این بحثی فقهی است.

اما القسم السادس: تعلق نهی به عبادت مجازا باشد یعنی نهی به جزء و شرط تعلق گرفته است و مجازا به عبادت خورده است.

این خود بر دو قسم است: زیرا گاه نهی از جزء از باب واسطه در ثبوت است و گاه از باب واسطه در عروض است

اگر واسطه در ثبوت شد واقعا خود عبادت منهی عنه می شود و این به قسم اول بر می گردد که بعد بحثش می آید که نهی به خود عبادت می خورد.

و اگر از باب واسطه در عروض باشد مشکلی ایجاد نمی کند.

توضیحه: واسطه در ثبوت علت است و موجب می شود که ذی الواسطه که علت است به صفت علت متصف شود مثلا آتش واسطه در ثبوت است و موجب می شود که حرارت به آب که در دیگ است برسد در این مورد آتش واسطه است و ذو الواسطه آب است که واقعا موصوف به حرارت می شود نه مجازا و صفت واسطه داغی و حرارت است. در این مورد اگر نهی از باب واسطه در ثبوت باشد یعنی خود عبادت واقعا منهی است و این در قسم اول داخل می شود که بحثش می آید.

ولی واسطه در عروض از باب مسامحه است مانند جری المیزاب که در اصل آب جاری است ولی می گویند ناودان جاری شد. که ذو الواسطه یعنی ناودان واقعا متصف به صفت جریان نیست از این رو نهی که از این گونه نواهی اتخاذ می شود مجازا به عبادت می خورد و نهی حقیقی نیست و موجب فساد عبادت نمی شود.

هذا اذا تعلق النهی بالعباده ولی اگر نهی به معامله بخورد باز همین امور پنجگانه در آن متصور است ولی فروضی از آن حاصل می شود که همه ی آنها مصداق خارجی ندارد.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی در تتمه ی بحث دو مقام را مطرح می کند:

مقام اول در نهی در عبادات است به این شرط که نهی به خود عبادت بخورد نه به جزء و شرط و آن.

ص: ۵۸۸

مقام دوم در نهی در معاملات است.

المقام الاول: اذا تعلق النهی بذات العباده

نهی گاه به ذات عبادت بما هی هی می خورد مانند نهی النبی عن صوم سته ایام یوم الفطر و یوم النحر...

و گاه نهی به ذات عبادت می خورد ولی به اعتبار وصفش مانند لا وصال فی الصوم که نباید دو روز روزه را پشت سر هم گرفت به این معنا که بین آن دو افطار نکند. یعنی صومی که به این وصف موصوف باشد حرام است.

نهی اگر به ذات عبادت بخورد بر سه قسم است:

نهی مولوی ذاتی: که ذات شیء مفسده دارد مثلا شارع مقدس خمر و قمار را حرام کرده است چون مفسده دارد. و نهی ذاتی آن است که کشف می کند که خود متعلق مفسده دارد. نهی مولوی تشریعی: خود متعلق مفسده ندارد ولی وارد کردن آن

عمـل به شـریعت حرام است. ماننـد صـلاه تراویـح که هر شب بیست رکعت بـا جماعت نماز بخوانیم. این از این باب است که صحیـح نیست نوافل را به جماعت بخواننـد و از این رو مورد نهی قرار گرفته است و نماز تراویـح را بایـد در خانه خواند نه در مسجد و با جماعت. نهی ارشادی: یعنی نهی ما را ارشاد به فساد می کند مانند دعی الصلاه ایام اقرائک یعنی ایام عادت ماهیانه نماز را رها کن بدین معنا که این کار را نکن که اگر بکنی هم نمی شود.

این این رو باید در تمام این سه مورد بحث کنیم.

اما القسم الاول: و هو اذا تعلق النهی المولوی الـذاتی بالعباده مثلا نهی النبی عن صوم سـته ایام: یوم الفطر و یوم النحر ... در این مورد نهی به عبادت خورده است و از مفسده در متعلق کشف می کند همانطور که نهی از خمر کشف می کند که در خوردن خمر مفسده ای وجود دارد.

ص: ۵۸۹

محقق خراسانی در این قسم می گوید: این نهی یقینا دلالت بر فساد دارد چه صحت را طبق نظر متکلمین معنا کنیم و بگوئیم صحت به معنای مطابقت مامور به با شریعت است زیرا چیزی که متعلق نهی شده است دیگر نمی تواند متعلق امر باشد و اصلا مامور بهی در کار نیست تا بگوئیم صحت مطابق مامور به با شریعت است یا صحت را و چه صحت را مطابق نظر فقهاء معنا کنیم یعنی چیزی که مسقط قضاء و اعادت است زیرا چیزی که مبغوض مولا است نمی تواند مسقط قضاء و اعاده باشد.

بعد صاحب کفایه می گوید: لا یقال: که حدود نیم صفحه از صفحات کفایه است و سپس می گوید لانا نقول و آن هم حدود نیم صفحه است و از نقاط سخت کفایه است.

اشکال ایشان یک قضیه ی منفصله است که از سه قسمت تشکیل شده است.

مرحوم مشکینی کلام آخوند را اینگونه معنا می کند: این نهی ذاتی که به عبادت تعلق گرفته است منظور کدام عبادت است؟ آیا مراد عبادت بدون امر است یا عبادت همراه با امر؟ (به عبادت بدون امر می گوئیم عبادت شانیه و با امر می گوئیم عبادت فعلیه) و اگر با امر باشد آیا امرش حقیقی است یا ادعائی و در هر سه مورد فرض خارجی ندارد و در خارج نمی تواند محقق شود.

و اما توضیح این عبارت: این کلام شما مصداق خارجی ندارد که عبادت متعلق شده باشد به ذات عبادت آن هم نهیی مولوی و ذاتی زیرا این عبادت یا امر ندارد یا دارد. اگر امر ندارد که آوردن آن حرام نیست مثلا حائض در ایام حیض حرام است نماز بخواند و واضح است که هنگامی عملش موصوف به حرمت است که نماز با قصد امر بیاورد ولی اگر نماز را بدون قصد امر بخواند مثلا معلمی حائض، صورت نماز را برای شاگردانش اجرا می کند که یقینا اشکال ندارد و حرام نیست.

و اگر مراد عبادتی است که با قصد امر باشد حال این امر حقیقی است یا امر ادعائی؟ اگر بگوئید قصد امر حقیقی مراد است، می گوئیم که این امکان ندارد زیرا چیزی که حرام است، امر حقیقی به آن متعلق نمی شود از این رو باید سومی را انتخاب کنیم که او مراد قصد امر ادعائی باشد که در این صورت می گوئیم که نهیش هم نهی تشریعی می شود یعنی شارع او را نهی کرده است که نماز را با امری که شارع او را از آن نهی کرده است بیاورد و با وجود نهی تشریعی محال است که نهی ذاتی وجود داشته باشد زیرا لازم می آید که اجتماع مثلین شده باشد.

خلاصه اینکه این فرض ما وجود خارجی ندارد زیرا در هر سه حالت نهی مولوی ذاتی وجود ندارد. مورد اول شانی است و حرام نیست و دومی ممکن نیست زیرا امر واقعی با نهی قابل تصور نیست و در سومی هم نهی تشریعی است نه مولوی.

سپس آخوند می گوید لانا نقول: و در این مقام چهار جواب می دهد.

عبادت شانی هم می تواند متصف به حرمت شود زیرا عبادت شانی معنایش این است که متعلق قصد قربت ندارد ولی ممکن است حرام نیز باشد بدین معنا که عبادت شانی آن است که اگر اگر مولا به آن امر کند امرش عبادی می شود. ولی فعلا مولا امر نکرده است و این ممکن است حرام هم باشد بدین معنا که بگوئیم ممکن است در مورد صلاه حائض حتی انجام صورت نماز هم حرام باشد و حرمتش هم ذاتی باشد. مراد از عبادت، عبادت شانی نیست بلکه عبادت فعلی است. و گفته نشود که در عبادت فعلی یا باید قصد امرش واقعی باشد و یا ادعائی (که بر هر دو اشکال وارد بود) زیرا می گوئیم: ممکن است عبادتش ذاتی باشد ولی اصلا امری نداشته باشد و به بیان دیگر اصلا قصد امر احتیاج نداشته باشد مانند سجده کردن که در هر صورت به معنای عبادت است هرچند امر نداشته باشد. شما گفتید که فرد نمی تواند امر واقعی را قصد کند زیرا امر واقعی ندارد و قهرا باید امر تشریعی و شانی را قصد کند و از این رو نهیش هم تشریعی می شود و این محال اس زیرا اجتماع مثلین می شود و ما می گوئیم که هرچند امرش تشریعی و نهیش هم تشریعی است ولی در عین حال نهی ذاتی هم وجود دارد به این بیان که نهی ذاتی به عبادت خورده است و نهی تشریعی به عقد القلب خورده است یعنی به این معتقد باشد که این امر از ناحیه خداست و اجتماع مثلین در آنجا محال است که متعلق هر دو یکی باشد ولی در اینجا متفاوت است. فرض کنیم که نهی هم تشریعی باشد نه ذاتی ولی آن هم دلالت بر فساد می کند و لا اقل دلالت بر این دارد که عمل مزبور مامور به نیست.

تم کلام الکفایه.

یلاحظ علیه:

ما با عبارت لا یقال کاری نداریم و فقط چهار جواب محقق خراسانی را بررسی می کنیم.

اما فی جوابه الاول: که گفت که نهی بر عبادت شانی خورده است و عبادت شانی می تواند حرام باشد. می گوئیم که این کلام می تواند صحیح باشد.

اما فی جوابه الثانی: که بیان داشت که اشکالی ندارد که عملی عبادت باشد ولی قصد امر نداشته باشد مانند سجود. می گوئیم: صحیح نیست بگوئیم که در سجود عبادتش ذاتی باشد چرا که اگر عبادتش ذاتی بود باید ملائک که به آدم سجده کردند مشرک شده باشند.

و اما فی جوابه الثالث: که گفت که قصد امرش واقعی نیست و تشریعی است و با وجود تشریعی امر ذاتی هم می تواند و از باب اجتماع مثلین نیست. امام در این مورد می گوید که عاقل که می دانی چیزی واجب نیست چگونه می تواند آن را به نیت وجوب بیاورد و اصلا تشریع به این معنا نیامده است که انسان چیزی را که واجب نیست به نیت وجوب بیاورد. و لا اکراه فی الدین را هم اینگونه معنا کردند که دین عقیده است و عقیده اکراه پذیر نیست و فرد باید آن را باور کند و الا اگر هوا روز است چگونه فرد می تواند با علم به اینکه روز است معتقد شود که شب است.

و اما فی جوابه الرابع: که گفت نهی تشریعی حاکی از مبغوضیت است می گوئیم که بحث ما در نهی ذاتی است و شما بحث را روی نهی تشریعی برده اید و با این جواب چهارم در حقیقت شما لا یقال را قبول کرده اید.

ص: ۵۹۲

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۳/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل به کلام مستشکل و جواب محقق خراسانی از آن و اشکالی که به جواب محقق خراسانی بود اشاره کردیم که خلاصه ی آن چنین بود:

مستشکل می گوید نهی در عبادات تشریعی است و محقق خراسانی می گوید که نهی ذاتی است. ولی به نظر ما آنچه به ذهن تبادر می کند این است که نواهی نه تشریعی است و نه ذاتی بلکه در این موارد اوامر و نواهی ارشادی است که گاه ارشاد به صحت می کند و گاه ارشاد به فساد و در مورد عبادت، شرع مقدس هدفش این است که بگوید یک عمل صحیح است یا نه. مثلاـ لاـ صلاه الاـ بطهورین از باب ارشاد به صحت است که نماز با طهارت آب و تیمم صحیح است و گاه ارشاد به کراهت است مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و گاه ارشاد به فساد است مانند لا وصال فی الصوم. و حتی می توان گفت که نهی از صوم در روز عید فطر و عید اضحی هم ارشادی است یعنی اگر روزه بگیرید باطل است. و کمتر موردی است که نتوانیم نهی را در آن حمل بر ارشادی کنیم.

و ان شئت قلت: نهی مولوی ذاتی چیزهایی را شامل می شود که متعلق آن بالذات خبیث باشد مانند خمر و میسر که قرآن آنها را رجس نامیده است و اما در مورد عبادات، خبث ذاتی وجود ندارد و روزه ای که فرد در روز عید می گیرد از لحاظ عبادت بودن با روزه ی در روزهای دیگر فرقی ندارد و خبثی ذاتی در آن نیست.

ص: ۵۹۳

القسم الثانی: النهی المولوی التشریعی

در کفایه همان قسم اول ذکر شده است و این قسم و قسم بعدی در کفایه نیامده است.

بعید است که بتوانیم برای این مورد مثالی پیدا کنیم زیرا گفتیم که نهی در عبادات اشعار به فاسد بودن است و شاید بتوان برای آن به نماز تراویح مثال زد که باید در خانه خوانده شود که اهل خانه هم با نماز انس بگیرند و نباید آن را در مسجد و با جماعت خواند. و از آنجا که نماز تراویح به شکل فرادی تشریع شده است اگر من بخواهم به صورت جماعت بخوانم مورد نهی قرار گرفته است و نهیش می تواند تشریعی باشد یعنی این مورد از باب بدعت است و شرعا حرام است.

این مورد هرچند از باب نهی به صفت است یعنی نماز تراویح با وصف جماعت مورد نهی قرار گرفته است ولی این باعث شده که عمل موصوف به این صفت هم مورد نهی قرار بگیرد مانند لا وصال فی الصوم که صومی که موصوف به این باشد که بدون افطار پی در پی باشد مورد نهی قرار گرفته است.

القسم الثالث: النهی الارشادی

مـا از اول همه ی نواهی را در عبـادات به این نهی حمـل کرده ایم کمـا مر و گفتیم که اوامر و نواهی در مورد عبادت ارشاد به صحت و فساد است و گاه این اوامر و نواهی در مقام بیان جزئیت و شرطیت است و گاه ارشاد به مانعیت است و هکذا.

از آنجـا که به نظر مـا قسم اول که نهی مولوی ذاتی است در مورد عبادات وجود خارجی نـدارد (زیرا این نهی در جائی اسـت که متعلق خبیث باشـدماننـد خمر و حال آنکه عبادت خبث ذاتی نـدارد) و نهی یا تشـریعی است مانند نهی از نماز تراویح و یا نهی ارشادی است (که به نظر ما نهی ارشادی عمده ترین مبحث است) می گوئیم که آیا نهی تشـریعی یا ارشادی موجب فساد می شود یا نه؟

ص: ۵۹۴

اما فی مورد النهی التشریعی: یقینا دلالت بر فساد دارد زیرا نهی از مبغوضیت عمل پرده بر می دارد زیرا عمل بدعت است و مبغوض است و این با صحت سازگار نیست.

و اما فی مورد النهی الارشادی: باید دید که مرشد الیه چیست که اگر مرشد الیه فساد است واضح است که عمل فاسد است و اگر مرشد الیه آن کراهت است دلالت بر فساد ندارد مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد و گاه به مانعیت اشاره می کند مانند لا صلاه فی وبر ما لا یوکل لحمه.

محقق خراسانی در کفایه به نهی عرضی هم اشاره کرده است نهی عرضی یعنی نهی مجازی مثلا شارع امر به ازاله کرده است و امر به شیء مقتضی نهی از ضد است یعنی بالذات امر به ازاله خورده است ولی چون صلاه مانع است عرضا و مجازا نهی به نماز خورده است و ما این بحث را مطرح نمی کنیم و می توان به کفایه مراجعه کرد.

المقام الثانی:

النهی فی المعاملات

محقق خراسانی که در بحث نهی در عبادات فقط یک مورد به نام نهی مولوی ذاتی را ذکر کرده بود در مورد معاملات پنج قسم مطرح کرده است و ما هم قسم ششمی را به آن اضافه می کنیم.

نهی به عقد بخورد یعنی از سبب نهی شده است. مانند (یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه فاسعوا الی ذکر الله و ذروا البیع) نهی از مسبب شده باشد. یعنی از مالکیت مشتری منع شده است مثلا قرآن را به کافر نفروشید که در این نهی از مالکیت کافر نسبت به قرآن نهی شده است. از تسبب سبب نسبت به مسبب نهی شده است مانند اینکه طلاق را فقط باید با لفظ (انت طالق) اجرا کرد که اگر زن را به عبارت انت خلیه و امثال آن بخواهد طلاق دهد مورد نهی قرار گرفت است یعنی با این عبارت طلاق ندهید که این سبب، موجب طلاق دارن که مسبب است قرار نمی گیرد. نهی با اثار معامله ی صحیح سازگار نباشد. مثلا شارع بگوید که ثمن العذره سحت. زیرا اگر معامله صحیح باشد برای این است که ثمن را مالک شود ولی در این مورد فرد مالک ثمن نمی شود زیرا در روایت است که ثمن عذره سحت و باطل است از این رو یعنی این معامله صحیح نیست. نهی از باب ارشاد به فساد باشد. نهیی که برای ما روشن نباشد. (این مورد را ما اضافه کرده ایم) که معلوم نباشد که نهی از کدام یک از این اقسام خمسه است.

اما القسم الاول: که نهی به سبب بخورد یعنی نهی به اصل عقد خورده است مانند نهی به معامله هنگام نداء برای نماز جمعه. مسلما این موجب نمی شود که معامله هم باطل باشد و به عبارت دیگر نهی از حرمت سبب، موجب بطلان مسبب نیست مانند نهی از خرید و فروش در محل غصبی که عمل حرام است ولی معامله هم صحیح است و از آنجا که عبادت توصلی است و قصد قربت نمی خواهد نهی دلالت بر فساد عمل ندارد.

یلاحظ علیه: مثال به نهی از معامله هنگام نداء برای نماز جمعه مثال غلطی است و ما در این مورد نهی نداریم و علی الظاهر عبارت و ذرو البیع تاکید جمله ی قبل است یعنی تاکید بر عبارت فاسعوا الی ذکر الله است بدین معنا که به سمت نماز جمعه بشتابید و سپس تاکید کرده می گوید بیع را رها کنید. و آیه در مقام بیان دو چیز نیست که هم به سمت نماز جمعه بشتابید و هم معامله تان باطل است.

بله ممکن است گفته شود که الاشتغال بغیر ذکر الله حرام است ولی این موجب بطلان معامله نیست. و اشتغال بغیر ذکر الله مصادیق مختلفی دارد یکی بیع است و دیگری درس خواندن و امثال آن.

و ما در اسلام موردی پیدا نکردیم که اصل صیغه خواندن حرام باشد. مگر عقد در حال احرام چه برای خودش عقد بخواند و چه برای محرم دیگر و چه برای غیر محرم (علی القول به) مگر اینکه بگوئید این هم از باب ارشاد به فساد است.

القسم الثانی: که نهی به مسبب بخورد و به سبب کاری نداشته باشد مانند مالکیت کافر نسبت به مصحف که نهی به عقد نخورده است بلکه به مالکیت کافر نسبت به مصحف خورده است و یا مانند لا تبع العبد المسلم من الکافر که عبد مسلمان را به کافر نفروش. حال ایا اگر کسی این معامله را انجام دهد آیا علاوه بر اینکه حرام است معامله هم باطل است یا نه؟

آخونـد با صـراحت می فرماید که این موجب فساد نیست و مرحوم نائینی می گوید که این موجب فساد است. و انشاء الله فردا به این مطلب خواهیم پرداخت.

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در قسم دوم از اقسام نهی در معاملات است.

آخونـد و شـیخ می گویند که این نهی با دو شـرط دلالت بر فساد نمی کند و فقط بر حکم تکلیفی که حرمت است دلالت می کند.

لسان دلیل نهی، ارشاد به فساد نباشـد و تلقی عرف این نباشد که این معامله فاسد است. لسان دلیل در مقام تخصـیص عمومات و تقییـد مطلقـات (ماننـد احل الله البیع) نباشـد. مثلا در شـفعه آمـده است که اگر شـریکی بـدون اجازه ی شـریک سـهمش را بفروشد آن شریک حق شفعه دارد ولی در روایت آمده است: (إِذَا رُفَّتِ الْأُرَفُ وَ حُدَّتِ الْحُدُودُ فَلَا شُفْعَةَ) که هر موقع تحدید در کار آمد و ملک از مشاع بودن در آمد دیگر شفعه در کار نیست از این رو این حدیث، مطلقات شفعه را تخصیص می زند.

محقق نائینی با این مطلب مخالفت کرده است و گفته حتی اگر لسان نهی ارشاد نباشد و یا در مقام تخصـیص و تقیید عمومات نباشد دلالت بر فساد می کند زیرا صحت معامله در گرو سه چیز است.

فرد مالک و یا در حکم مالک باشـد. فرد محجور و ممنوع المعامله نباشـد. مثلا راهن نمی توانـد عین مرتهنه را بفروشد. معامله سبب خاصـی نداشـته باشد و الا اگر سـبب خاص داشـته باشد و غیر آن سـبب انجام شود معامله باطل است مثلا اگر کسـی در طلاق بگوید انت خلیه، طلاق حاصل نمی شود.

ص: ۵۹۷

متاسـفانه در ما نحن فیه از این شـرائط سه گاه شـرط دوم حاصل نیست زیرا کسی که مالک مصحف است نمی تواند مصحف را بفروشد و محجور است.

توضـیح آنکه محجوریت بر دو گونه است گاه تکوینی است مانند انسان سـفیه و نادان و گاه محجوریت شرعی و قانونی است مانند بیع مصـحف که شارع سـلطه ی من بر فروش قرآن بر کافر را از من سلب کرده است. و مرحوم نائینی از دومی به (معجزا مولویا) یعنی مواردی که مولا و شارع ما را عاجز و ممنوع المعامله کرده است تعبیر می کند.

مرحوم نائینی سـپس برای مواردی که تکلیف الهی موجب می شود که انسان عاجز شود و سلطه اش بر فروش مال از بین برود، سه مثال ارائه می کند:

منـذور الصدقه. کسـی که نذر می کند اگر در امتحان قبول شود غنمی را که دارد نذر فقراء کند. حال دیگر او نمی تواند غنم

را بفروشد. واجبات مجانی. مانند اذان گفتن و قضاوت کردن و مرده را کفن و دفن کردن که در این موارد نمی تواند در مقابل این موارد پول بگیرد و به بیان دیگر اذان گفتن را بفروشد و در ازای این عمل پول بگیرد. مواردی مانند حق مالکیت که مثلا فرد به نرم افزار قفل می زند و اجازه نمی دهد که کسی آن را کپی کند و بفروشد حال فرد که مالك نرم افزار است و آن را خریده است نمی تواند آن را کپی کند و بفروشد.

خلاصه: گفتیم که مبنای آخوند و شیخ این است که نهی بر مسبب با دو شرط دلالت بر فساد نمی کند کما مر و در این صورت این نهی، نهیی تکلیفی است نه وضعی و فقط دلالت بر حرمت می کند. ولی مرحوم نائینی می گوید که شارع با نهی کردن، از ما سلب سلطنت کرده است و ما را از فروش آن عاجز کرده است از این رو نمی توانم مال را بفروشم و معامله باطل و فاسد است.

ص: ۵۹۸

يلاحظ عليه: اگر محجور بودن بـدليل اين باشـد كه فرد مالش متعلق حق غير باشد كلام محقق نائينى صـحيح است مانند اينكه راهن نمى توانـد عين مرهونه را بفروشـد وماننـد اينكه فرد مفلس كه كسـى است كه اموال مردم را تبـاه كرده و حق غرمـاء بر دارائى اوست و نمى تواند مال خود را بفروشد.

ولى اگر محجوريت بخاطر تكليف باشـد ماننـد بيع مصـحف و مانند منع شارع از معامله در ملك غصبى كه تكليفا حرام اسـت ديگر دلالت نـدارد كه معامله هم باطل باشـد و قدرت بر بيع و سـلطنت فرد بر فروش سـلب شده باشد و معامله اش فاسد باشـد مگر اينكه نهى را وضـعى حساب كنيـد و بگويـد كه مراد از نهى عدم صـحت معامله است (و حال آنكه بحث در نهى وضـعى نيست).

و اما مثال هائى كه محقق نائينى بيان كرده است دلالت بر مدعاى ايشان كه تعجيز مولوى است ندارد.

اما در مثال اول كه منـذور الصـدقه بود مى گوئيم گاه ناذر بر فعل نـذر مى كند مانند مثالى كه در كلام نائينى گذشت كه اگر در امتحان قبول شدم اين غنم را به فقراء بدهم.

ولى گاه نتيجه را نذر مى كند بدين گونه كه اگر در امتحان قبول شدم اين غنم صدقه باشد.

در مورد اول مى تواند گوسفند را بفروشد غايه ما فى الباب خلاف شرع كرده است و حرامى را مرتكب شده است زيرا نذر را حنث كرده است زيرا غنم تا قبل از اينكه به دست فقراء برسد ملك اوست و ميتواند آن را بفروشد.

ص: ۵۹۹

ولی در دومی نمی توانـد غنم را بفروشد زیرا لا بیع الا فی ملک و غنم از ملک او در آمده است و هنگامی که در امتحان قبول شد غنم دیگر مال فقرا است.

امـا در مورد واجبـات مجـانی می گوئیم که علت بطلان فروش عمل اذان این نیست که فرد خلاف شـرع انجام داده است بلکه علت بطلان این است که شـارع می خواهـد این کارهـا در جـامعه مجانـا انجام شود تا قیمت و ارزش آن کم نشود و کانه این اعمـال نزد شارع قابل قیمت گذاشـتن نیسـتند از این رو اگر چیزی بر من واجب است یعنی بایـد آن را انجام دهم و مجانی بجا آورم از این رو نمی توان روی این اعمـال قیمت گـذاشت و به بیـان دیگر در مبیع شـرط است که مبیع بر بـایع واجب نباشـد و عـدم فروش از این باب نیست که چون عمل واجب است و خداونـد مالک این عمل است فرد از فروش این عمل محجور شده است.

و اما در مورد سوم فروختن اشـکال ندارد ولی بایع حق تخلف خیار شـرط دارد که بگوید از شرط تخلف کردی و آن را کپی کرده و فروختی و بیع را فسخ کند.

ثم ان القائلین بالفساد (مانند محقق نائینی) که می گویند نهی تکلیفی موجب فساد است به حدیثی تمسک کرده اند.

روی زراره عن ابی جعفر عن -سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ فَقَالَ ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَازَهُ وَ إِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ وَ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيَّ وَ أَصْحَابَهُمَا يَقُولُونَ إِنَّ أَصْلَ النِّكَاحِ فَاسِدٌ وَ لَا تَحِلُّ إِجَازَةُ السَّيِّدِ لَهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ. (کافی جلد ۵ صفحه ی ۴۷۸ حدیث ۳)

ص: ۶۰۰

به این فقره از عبارت تمسک کرده است که او خدا را معصیت نکرده است و فقط مولا‌یش را عصیان کرده است و معامله است از این رو اگر خدا را عصیان کرده باشد معامله باید باطل باشد بدین معنا که بین صحت معامله و معصیت خداوند ملازمه است. از این رو در بیع مصحف که خداوند را عصیان کرده است معامله هم باید باطل باشد.

حال باید دید که چرا امام فرمود: (إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَی سَیِّدَهُ) و حال آنکه عبد شرعا مامور است که طبق نظر مولا کار کند و الا هم مولا را عصیان کرده است و هم خداوند را عصیان کرده است؟

و ثانیا: آیا عصیان در جمله ی اول (یعص الله) با عصیان در جمله ی دوم (عصی سیده) یک معنا دارد و یا دو معنا یعنی آیا عصیان اول وضعی است و عصیان دوم تکلیفی و یا اینکه اینگونه نیست؟

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

در بحث دیروز در مورد روایت زراره دو سوال مطرح کرده بودیم و امروز به جواب آنها می پردازیم:

مستدل که به روایت زراه استناد کرده بود که از امام سوال شده که عبدی بدون اذن مولا‌یش ازدواج کرد حکم نکاحش چیست؟ امام فرمود این مسئله بستگی به مولایش دارد اگر آن نکاح را اجازه دهد صحیح می باشد و الا نه و سپس امام در بیان تعلیل فرمود: عبد خدا را معصیت نکرده است و فقط مولایش را معصیت کرده است.

قائلین به فساد در این قسم از نهی به این روایت استدلال کرده اند و گفته اند معصیت خداوند موجب فساد معامله خواهد بود.

ص: ۶۰۱

در ذیل روایت دو سوال مطرح شده بود و برای جواب از آنها بیان ذیل را مطرح می کنیم:

استدلال مستدل به حدیث هنگامی تمام می باشد که عصیان را به عصیان تکلیفی معنا کنیم یعنی چیزی که موجب عقوبت و مواخذه ی اخروی می شود بدین معنا که اگر در معاملات، حکم شرعیه ی تحریمیه ای را مخالفت کند معامله اش فاسد است.

ولی اگر عصیان را به معنای عصیان وضعی معنا کنیم یعنی هر آنچه که با اصول و قوانین مخالف باشد دیگر سوال اول از کار می افتد و مجالی هم برای سوال دوم باقی نمی ماند.

توضحیه: در مورد عصیان در روایت (إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ إِنَّمَا عَصَی سَيِّدَهُ) چهار احتمال است:

عصیان در هر دو مورد (خداوند و سید) تکلیفی باشد. عصیان در هر دو مورد وضعی باشد. عصیان در اول وضعی و در ثانی تکلیفی باشد. عکس مورد چهارم.

ظاهرا سیاق این است که بین دو عصیان در یک عبارت فرق نباشد از این رو احتمال سوم و چهارم منتفی می شود و اما بین دو احتمال اول، قائل هستیم که این روایت در بیان عصیان وضعی است. زیرا امام صادق می فرماید او خداوند را عصیان نکرده است یعنی او کاری را مرتکب نشده است که خداوند آن را امضا نکرده است مثلا محارم را برای نکاح انتخاب نکرده است بلکه نکاحی بوده است که اصل آن مجاز بوده است و تنها مانع آن این بوده که با نظر سیدش مخالف بوده است.

دلیل اینکه مراد از عصیان عصیان وضعی است روایت دوم است که حدیث دوم از همان باب است:

عَنْ عِدَّهٍ مِنْ أَصْحَابِنَا (در این عده ثقات متعددی وجود دارند) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ (ظاهرا احمد بن محمد بن عیسی است) عَنْ عَلِیِّ بْنِ الْحَکَمِ (ثقه است) عَنْ مُوسَی بْنِ بَکْرٍ (مورد اختلاف است) عَنْ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ عَبْدُهُ بِغَیْرِ إِذْنِهِ فَدَخَلَ بِهَا ثُمَّ اطَّلَعَ عَلَی ذَلِکَ مَوْلَاهُ قَالَ ذَاکَ لِمَوْلَاهُ إِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَیْنَهُمَا وَ إِنْ شَاءَ أَجَازَ نِکَاحَهُمَا فَإِنْ فَرَّقَ بَیْنَهُمَا فَلِلْمَرْأَهِ مَا أَصْدَقَهَا (مولا باید از مال خودش مهر زن را بدهد)إِلَّا أَنْ یَکُونَ اعْتَدَی فَأَصْدَقَهَا صَدَاقاً کَثِیراً (مگر اینکه غلام مهریه را بسیار زیاد انتخاب کرده باشد که دیگر لازم نیست همه را بدهد) وَ إِنْ أَجَازَ نِکَاحَهُ فَهُمَا عَلَی نِکَاحِهِمَا الْأَوَّلِ فَقُلْتُ لِأَبِی جَعْفَرٍ ع فَإِنَّ أَصْلَ النِّکَاحِ کَانَ عَاصِیاً فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّمَا أَتَی شَیْئاً حَلَالًا وَ لَیْسَ بِعَاصٍ لِلَّهِ إِنَّمَا عَصَی سَیِّدَهُ وَ لَمْ یَعْصِ اللَّهَ إِنَّ ذَلِکَ لَیْسَ کَإِتْیَانِ مَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَیْهِ مِنْ نِکَاحٍ فِی عِدَّهٍ وَ أَشْبَاهِهِ

پس عبارت (انه لم یعص الله) یعنی عصیان وضعی نکرده است یعنی کسی که نکاحش حرام بوده است مانند زن شوهر دار را نگرفته است از این رو با این معنا روایت دیگر قابل استدلال برای مستدل نیست زیرا او عصیان را به معنای حرمت تکلیفی گرفته بود و می گفت هر جا حرمت تکلیفی بود معامله حرام است. همه قبول دارند که اگر عصیان وضعی شد باطل است و امام می فرماید چون عصیان وضعی ندارد دلالت بر فساد ندارد.

و عبارت (و انما عصی سیده) هم عصیان وضعی است زیرا عبد قانون و شوون مولویت را رعایت نکرده است زیرا شان مولویت این است که عبد در مقابل کارهای کلان از او اذن بگیرد. از این رو عصیان در هر دو مورد وضعی است. غایه ما فی الباب اگر عصیان وضعی، عصیان الهی باشد هرگز قابل اصلاح نیست ولی اگر عصیان وضعی، عصیان مولا باشد تا وقتی که مولا ناراضی است مشکل باقی است ولی اگر راضی شد مشکل برطرف می شود.

ص: ۶۰۳

در مورد این حدیث می توان بیان دیگری را هم مطرح کرد و آن اینکه عصیان اول را وضعی بگیریم و عصیان دوم را تکلیفی.

طبق این بیان این سوال پیش می آید که عصیان سید هم عصیان خداوند است زیرا خداوند دستور داده است که طبق دستور مولا عمل کنیم و تخلف از دستور مولا تخلف از حکم خداوند است بنابراین عصیان مولا هم تکلیفی می شود.

در جواب می گوئیم که بحث امام در اینجا حیثی است در عصیان اول نظر امام این است که او از نظر حکم وضعی با خداوند نافرمانی نکرده است ولی در مورد دوم نظرش این است که او با مولا- نافرمانی تکلیفی کرده است ولی این نافرمانی تکلیفی الی الابد نیست و با رضایت مولا حل می شود. و اما اینکه خدا را هم معصیت کرده است (زیرا دستور خدا را در مورد اطاعت از مولا عمل نکرده است) حضرت به این بخش نظر ندارد و امام نه در مقام اثبات آن است و نه در مقام نفی آن.

القسم الثالث: نهی از تسبب

مثلا در کتاب طلاق آمده است که نگوئید: (انت خلیه) و (یا انت بریه) و اگر خواستید زن را طلاق بدهیم بگوئید: (انت طالق) این ظاهر در این است که اگر انت خلیه و امثال آن را اگر بگوئید طلاق فاسد است و عمل حرامی مرتکب نشده اید.

نهی از باب ارشاد به فساد باشد یعنی ما را راهنمائی به فساد می کند مانند مثال فوق و گاه از باب حکم تکلیفی است که حرمت را بیان می کند مثل اینکه با حج غصبی به حج نروید که چون تسبب حرام است فقط حکم تکلیفی دارد و حرام است.

ص: ۶۰۴

شناخت اینکه نهی در هر مورد از کدام قسم است بستگی به ذوق فقیه دارد که از این روایات ارشاد به فساد را بفهمد و یا حکم تکلیفی را استنباط کند.

القسم الرابع: که نهی از چیزی باشد که با معامله سازگار نباشد

مثلا در روایت آمده است که ثمن العذره سحت که حرمت به ثمن خورده است یعنی اکل این ثمن حرام است حال دیگر معنا ندارد که من هم مالک باشم و هم ثمن آن برای من حرام باشد از این رو اگر از اکل ثمن نهی شده باشد و یا از تصرف در مبیع نهی شده باشد کشف می شود که من مالک نیستم زیرا اگر مالک بودم حتما تصرف برای من جایز بود.

از این رو این معامله فاسد است و ملکیت حاصل نمی شود.

القسم الخامس: که نهی از باب ارشاد به فساد باشد

مانند لا ـ تبع ما لیس عندک که چیزی را که مالک نیستی نفروش حال اگر کسی این کار را بکند یعنی این معامله صحیح نیست. و مانند لا تنحکوا ما نکح آبائکم یعنی این کار را نکنید که این نکاح باطل است.

القسم السادس: که این قسم را ما اضافه کرده بودیم که ندانند که نهی از کدام قسم است که این نهی مجمل می شود و قابل احتجاج نیست.

تم الکلام فی بیان الاقسام و یک مطلب باقی مانده است که محقق خراسانی تحت عنوان تذنیب مطرح کرده است:

ابو حنیفه و دو شاگردش ابا یوسف و محمد بن الحسن الشافعی گفته اند که نهی از معامله دلیل بر صحت است ولی متاسفانه کتاب ابو حنیفه و شاگردانش در دست نیست و متاخرین برای کلام آنها وجه تراشیده اند و اولین کسی که وجهی برای آن درست کرده میرزای قمی در قوانین است و انشاء الله آن را مطرح خواهیم کرد.

ص: ۶۰۵

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی ۸۷/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

کلام در مورد حرفی بود که ابو حنیفه و دو شاگرش بیان کردند که نهی در معاملات دلالت بر صحت دارد و برای آن دو استدلال و توجیه بیان شده است.

استدلال اول: مقدمتا می گوئیم:

این برهان در عبادات جاری است نه معاملات. اینکه نهی در عبادات دلیل بر صحت است منظور این نیست که نهی دلالت مطابقی یا تضمنی بر صحت دارد زیرا یقینا کلمه ی لا تصل نسبت به حائض هرگز دلالت مطابقی و تضمنی بر صحت ندارد از این رو اگر دلالت داشته باشد از نوع دلالت التزامی است.

و اما استدلال به شکل یک قضیه ی منفصله است بدین بیان که یا معنی لغوی عبادت مورد نهی قرار گرفته است (یعنی در مورد نماز، دعا مورد نهی قرار بگیرد و یا در مورد روزه، اصل امساک از طعام منهی عنه باشد) یا معانی شرعی یعنی خود روزه و صوم مورد نهی قرار گرفته است.

اگر بگوئید معانی لغوی مورد نهی است، اجماع داریم که اینها حرام نیست زیرا اگر کسی روز عید بدلیل رژیم داشتن، از خوردن و آشامیدن امساک کند و یا حائض مشغول دعا شود هرگز عمل حرامی را مرتکب نشده است از این رو باید بگوئید که منهی عنه معانی شرعیه است. و از آنجا که الفاظ عبادات اسم برای صحیح است، آنی که منهی عنه است صوم و نماز شرعی است پس نهی کشف می کند که عملی را که می آورد شرعا صحیح است اما حرام.

ص: ۶۰۶

یلاحظ علیه: مقداری از مقدمات شما را قبول داریم: اینکه می گوئید منهی عنه، صلاه و صوم لغوی نیست بلکه مراد صلاه و صوم شرعی است کلامی صحیحی است ولی در دو نکته مناقشه ی می کنیم:

اینکه می گوئید الفاظ عبادات اسم برای صحیح است را قبول داریم ولی گاه مجازا در غیر صحیح هم بکار می رود و لعل در موردی که شارع گفته است (لا تصل) و یا (لا تصم) این دو را در همان عبادت مجازی که فاسد است بکار برده باشد.

و به بیان دیگر: دلیل نداریم که همه ی عبادات شرعی صحیح باشد بلکه می گوئیم: صوم شرعی بر دو قسم است یکی صوم شرعی صحیح و دوم صوم شرعی فاسد.

جواب دیگر این است که نهی دلیل بر این است که متعلق اگر نهی به آن تعلق نمی گرفت صحیح بود.

استدلال دوم: (این استدلال در عبادات و معاملات جاری است) تکالیف مولا گاه به نحو اوامر است که در آن قدرت شرط است و الا تکلیف ما لا یطاق می شود و گاه به شکل نواهی است که در آن تکلیف بر فعل شرط است و الا لغویت حاصل می

شود (مثلا به انسان اعمی بگوئیم که به نامحرم نگاه نکن) حال اینکه شارع گفته است نماز نخوان آیا مرادش نماز صحیح بوده است یا فاسد؟ یقینا فاسد مراد نیست زیرا مثلاـ نماز خواندن بی وضو حکمی ندارد و یا در مورد بیع فاسد ملک و تملکی حاصل نشده است از این رو باید عمل صحیح مراد باشد تا نهی به آن تعلق بگیرد از این رو نهی کشف می کند که عبادت و معامله باید صحیح باشد ولی فقط حرام است.

يلاحظ عليه:

محقق خراسانی در عبادات و معاملات دو بیان جداگانه دارد ابتدا در معاملا وارد شده و می گوید: عبادات بر دو قسم است قسمی که عبادیتش ذاتی است مانند سجود بالله و اصلا قابل تغییر نیست و قسمی که عبادتیش ذاتی نیست بدین معنا که اگر امر به آنها تعلق بگیرد عبادی می شود و الا نه مانند زکاه و خمس.

اما در قسم اول نهی اثری ندارد همان طور که امر به آن هم بی اثر است زیرا عبادیت آن ذاتی ست و نه می توان با امر کردن به آن عبادیت داد و نه با نهی عبادیت را از او گرفت. در اینجا دیگر کلام ابو حنیفه راه ندارد زیرا صحت او محرز است و لازم نیست که نهیی باشد تا از صحت آن پرده بردارد.

اما قسم دوم که اگر مولاـ به آن امر کند عبادت و صحیح می شود مانند نماز و روزه و امثال آن در اینجا به ابو حنیفه می گوئیم که این قسم خود به دو مورد تقسیم می شود و باید دید نهی مولا به کدام یک از این دو قسم خورده است آیا آنجا که عبادت آن فعلی است (الاـن امر دارد) یا آنجا که شانی (الان امر ندارد) است اگر بگوئید نهی به عبادت فعلی خورده است میگوئیم چیزی که الاـن امر دارد محال است که نهی هم به آن تعلق گرفته باشد از این رو قهرا نهی مولاـ به عبادت شانی خورده است یعنی عبادتی که اگر امر به آن تعلق بگیرد عبادت می شود. ولی مشکل اینجاست که این قسم هم بکار نمی آید زیرا نهی فقط کشف می کند که این عمل صحت شانی دارد یعنی این عبادت چیزی است که اگر امر به آن تعلق می گرفت عبادت می شد و صحیح می بود.

ص: ۶۰۸

سپس محقق خراسانی در معاملات بیانی دارد و کانه کلام ابو حنیفه را می پذیرد. می گوید: اگر نهی به سبب بخورد مانند بیع هنگام نداء ، این مورد اثر ندارد زیرا نهی اگر کشف کند که سبب صحیح است کسی منکر آن نیست ولی اگر نهی به مسبب بخورد مانند لا تبع المصحف و یا نهی بر تسبب بخورد که بگوید با این سبب به آن مسبب نمی رسی مثلا برای طلاق انت خلیه نگو این نهی کشف می کند که معامله صحیح است زیرا نهی کشف از قدرت می کند یعنی من قادرم ملکیت را برای کافر ایجاد کنم و چون من قادرم مولا نهی کرده است و الا نهی مولا لغو می بود.

ما می گوئیم: کلام محقق خراسانی در مورد معاملات برای ما قابل قبول نیست زیرا معاملات اموری است عرفی و اگر می گوئیم صحیح و یا فاسد است یعنی صحیح و فاسد عرفی و اسماء معاملات اسم برای صحیح عرفی است و شرع مقدس معاملات عرفیه را امضاء کرده است و ما در معاملات امضائی هستیم نه تاسیسی البته در مواردی اجزاء و شرائطی و موانعی را اضافه کرده است

از این رو نهی مولا دلیل بر این است که متعلق نهی صحیح عرفی است و اگر از بیع مصحف به کافر نهی می کند یعنی این کار عرفا مقدور شماست ولی شما انجام ندهیم ولی نکته اینجاست که بیع عرفی ملازم با بیع شرعی نیست و بین آن دو عموم و خصوص مطلق است و بیع عرفی اعم است و بیع شرعی اخص و کل بیع شرعی بیع عرفی است و لا عکس از این صحیح بودن این بیع نزد عرف دلالت ندارد که این معامله شرعا هم صحیح باشد از این رو استدلال ابو حنیفه از کار می افتد.

ص: ۶۰۹

متن درس خارج اصول حضرت آیت الله جعفر سبحانی۸۷/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

خلاصه بحث در این بود که نهی در عبادات و معاملات موجب فساد هست یا نه. گفتیم که اگر ارشاد به فساد باشد جای بحث نیست و مسائل دیگری هم مطرح شد.

از آنجا که در علم اصول، تطبیق قواعد با فروع زیاد مطرح نیست درس امروز را اختصاص می دهیم به مسائلی که مربوط به تطبیق قواعد بر فروع است.

سه فرعی را که ذکر می کنیم به نقل از شیخ انصاری در کتاب مطارح الانظار است.

الفرع الاول: اگر معامله از یک طرف منهی عنه باشد ولی از طرف دیگر نه. مثلا عقد نکاح که برای محرم حرام است حال اگر موجب محرم باشد و قابل محل. آیا این عقد باطل است یا نه؟

گفتیم که این مورد از باب نهی از سبب است که موجب بطلان نیست. عقد نکاح برای محرم حرام است ولی هر چیز حرامی موجب فساد معامله نیست. خود نکاح مبغوض نیست بلکه تلفظ بر عقد نکاح حرام است و این موجب بطلان عقد نیست و موجب فقط امر حرامی را مرتکب شده است بله ممکن است بگوئیم که حتی محل هم مرتکب حرام شد هاست زیرا او بر اثم معاونت کرده است و نباید با محرم در اجراء عقد همراهی کند.

مثال دیگر این است که هنگام نداء بر نماز جمعه است و دو نفر هستند که یکی نماز جمعه بر او واجب است و او کسی است که ساکن شهر است و فروشنده است و یکی که خریدار است نماز جمعه بر او واجب نیست زیرا مثلا مسافر است حال این دو با هم خرید و فروش می کنند. آیا عقدی که بر یک طرف حرام است موجب فساد عقد است یا نه؟ که کسی قائل به بطلان معامله نشده است.

ص: ۶۱۰

الفرع الثانی: در بیع فضولی صاحب مغازه جنسی را به کسی می فروشد که او بایع اصیل نیست (بدون اجازه ی خریدار از طرف او می خرد مثلا پسری بدون اجازه ی پدر، برای پدر متاعی را می خرد که بعد اگر پدر اجازه دارد پولش را بدهد و متاع مال پدر باشد) حال اگر موجب گفت بعت ولی از طرف پدر نه ردی آمده است و نه قبولی آیا فروشنده قبل از رد یا امضاء خریدار اصیل می تواند ایجاب خودش را پس بگیرد یا اینکه باید بگوئیم که موجب کارش را انجام داده است و مبیع از ملک او خارج شده و وارد ملک مشتری شده است و این مشتری است که دستش باز است که یا آن را امضاء کند و یا رد کند؟

حکم این است که تمام بیع قائم به موجب است و کار او تمام است و دیگر امر به دست قابل است و موجب دیگر نمی تواند معامله را بر هم بزند.

فقهاء این مسئله را در مورد دو نفر که هر دو اصیل هستند هم مطرح کرده اند و می گویند که اگر بایع گفت بعت ولی قابل هنوز نه امضاء کرد و نه رد موجب نمی تواند حرفش را قبل از امضاء قابل پس بگیرد و بیع را از بین ببرد.

البته ارتباط این مسئله که شیخ انصاری مطرح کرده است به ما نحن فیه چندان روشن نیست مگر اینکه بگوئیم که نهی بر موجب متوجه است که حرام است که ایجاب خود را پس بگیرد.

الفرع الثالث: اگر معامله از یک طرف غرری باشد بخلاف طرف دیگر مثلا مثلا شرط برای بایع مجهول است ولی برای مشتری مجهول نیست و در روایت است که (نهی النبی عن بیع الغرر) حال آیا این معامله از یک طرف که غرر متوجه اوست باطل است یا از دو طرف باطل است.

حکم این است که بیع مسبب است امری است بسیط (اگر الفاظ معاملات را اسم بر مسبب بدانیم. بیع مسبب است و مسبب هم امری بسیط است) حال دیگر معنا ندارد که از بیع از یک طرف صحیح باشد و از طرف دیگر باطل. مانند اینکه بگویند نکاح از یک طرف صحیح و از طرف دیگر باطل.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِی الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹